

Institut für Ethnologie und Afrikastudien

**JOHANNES
GUTENBERG**
UNIVERSITÄT
MAINZ

Department of Anthropology and African Studies

Arbeitspapiere / Working Papers

Nr. 32

Julia Schlösser

Islam als Lebenswelt - Zur religiösen Identität von Studentinnen in Marokko

Die nachfolgende Veröffentlichung wurde im August 2000 an der Freien Universität Berlin als Diplomarbeit im Fachbereich Politikwissenschaften an der Arbeitsstelle Politik des vorderen Orients eingereicht.

Julia Schlösser hat seit ihrem Studium für die Gesellschaft für technische Zusammenarbeit in Marokko und Mauretanien gearbeitet und promoviert seit November 2003 am Institut für Ethnologie und Afrikastudien zum Thema "Heiligenverehrung in Ägypten". Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Sonderforschungsbereich 295 der Universität Mainz.

2003



The Working Papers are edited by

Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Johannes Gutenberg-Universität,
Forum 6, D-55099 Mainz, Germany.

Tel. +49-6131-392.3720, Email: ifeas@mail.uni-mainz.de;

<http://www.uni-mainz.de/~ifeas>

Geschäftsführender Herausgeber/ Managing Editor:

Thomas Bierschenk (biersche@mail.uni-mainz.de)

Diplomarbeit an der Freien Universität Berlin
im Fachbereich Politikwissenschaft

Islam als Lebenswelt -

Zur religiösen Identität von Studentinnen in Marokko

eingereicht von Julia Schlösser am 10. August 2000

Erstgutachter: Prof. Friedemann Büttner

Zweitgutachterin Dr. Sonja Hegasy

Inhalt

I. Einleitung	S.4
II. Herangehensweise an die Studie	S.9
1. Zu den Begriffen Religion, Islam und Lebenswelt	S.9
2. Praktische Annäherung an die Studie	S.12
2.1. Die Untersuchungsgruppe und die Methode des Gesprächs	
2.2. Der Verlauf der Untersuchung	
2.3. Die verschiedenen Ebenen des Gesprächsleitfadens	
2.4. Analyse der Daten	
2.5. Probleme beim Verstehen fremder Religionen in der Praxis	
3. Forschungsstand	S.20
III. Hintergrund der Analyse	S.26
1. Religion und Herrschaft	S.26
1.1. Die religiöse Legitimation der Herrschaft des Königs	
1.2. Monopolisierung und Institutionalisierung des religiösen Diskurses	
2. Religion und Gesetz – Die Mudawana	S.33
3. Religiöse Sozialisation – zwischen Familie und Religionsunterricht	S.38
4. Zusammenfassung	S.43
IV. Datenanalyse	S.44
Erster Teil: Wege zum Islam	S.44
1. Religiöser Individualismus	S.51
1.1. Karima	
1.2. Raja	
1.3. Saliha	
1.4. Aischa	
1.5. Zusammenfassung	
2. Religion als Gemeinschaftsaufgabe	S.60

2.1. Khadija	
2.2. Nadia	
2.3. Zusammenfassung	
3. Weltablehnung	S.66
3.1. Kenza	
3.2. Siham	
3.3. Zusammenfassung	
4. Religiöser Konformismus	S.71
4.1. Fedwa	
4.2. San'a	
4.3. Zusammenfassung	
5. Unterschiedliche Wege zum Islam	S.76
Zweiter Teil: Gemeinsamkeiten in der religiösen Identität	S.80
1. Der Glaube - die alltägliche Verwandlung	S.81
2. Der persönliche Zugang zum Koran	S.85
3. Weibliche Emanzipation in Grenzen: Die körperliche Natur des Geschlechtes, die Rollenverteilung zwischen Mann und Frau, Sexualität und Keuschheit	S.88
4. Zusammenfassung	S.95
V. Ergebnisse – Individualisierung von Religion	
S.96	
VI. Anhang	
Literatur	S.102
Wortliste	S.107
Fragebogen	S.108

I. Einleitung

Für Aischa und Fati ist der Islam nicht nur der Glaube an Gott, sondern er ist ein Regelwerk, das ihren Alltag stark bestimmt. Der Islam ist für beide Studentinnen nicht nur Glaube, sondern bedeutet auch eine bestimmte Religionspraxis, vor allem das Gebet, und auch eine religiös motivierte Ethik. Fati schildert mir das durch ein Beispiel aus ihrem Leben, in dem sie die islamische Sexualethik mit der Religionspraxis verbindet:

„Ich tue mein Bestes. Zum Beispiel kann ich nicht fünfmal am Tag beten, manchmal höre ich auf. Ich bete 6 oder 7 Monate im Jahr, aber im Sommer geht das nicht. Ich gehe an den Strand, da kann ich nicht beides machen. Ich kann mich nicht im Badeanzug an den Strand legen und dann den Schleier anziehen, um das Gebet zu machen. Das wäre widersprüchlich.“ Fati

Sie versucht, sich möglichst nach den religiös begründeten Vorschriften zu verhalten, es gelingt ihr jedoch nur bedingt. Sie sieht einen Widerspruch darin, ihren Körper am Strand zu entblößen und gleichzeitig zu beten. Fati löst diesen Widerspruch dadurch, daß sie zu einem partiell religiösen Menschen wird. Im Sommer kümmert sie sich nicht um religiöse Prinzipien und geht an den Strand, im Winter, vor allem im Fastenmonat Ramadan, betet sie und verhält sich nach den religiösen Vorschriften. Sie erkennt diesen Widerspruch und ist mit ihrer persönlichen Lösung nicht besonders zufrieden. An einer Stelle unseres Gesprächs sagt sie mir, daß sie ein schlechtes Gewissen habe, weil sie nicht regelmäßig bete. Auch Aischa erkennt und beschreibt Widersprüche in ihrem persönlichen Verhalten:

„Wir, die jungen Leute, wir haben sexuelle Beziehungen. Doch die Gesellschaft und unsere Familien akzeptieren das nicht. Ich kann dir nicht sagen, das mir das keine Probleme macht, sonst müßte ich lügen. Manchmal macht mir das Probleme. Das ist paradox. Mein Glaube an den Islam ist sehr stark, aber im täglichen Leben mache ich Sachen, die der Islam verbietet. Das ist paradox, aber so ist es.“ Aischa

Aischa beschreibt, daß sie sexuelle Beziehungen zu Männern habe, aber daß sie dies nur schwer mit ihrem Glauben in Einklang bringen könne. Sie sagt, daß sie sehr stark an Gott glaube, aber gleichzeitig islamische Verbote übertrete. Aischa löst diesen Widerspruch dadurch, daß sie ihn verdrängt. Sie sagt, daß sie kein religiöser Mensch sei, daß sie nicht gerne über Religion spreche. Dennoch holt sie immer wieder dieses unbestimmte Gefühl ein, etwas falsch zu machen, nicht kohärent in ihrem Verhalten zu sein. Aischa und Fati sind nur Beispiele für das Unbehagen, das die marokkanischen Studentinnen im Hinblick auf ihre religiöse Identität spüren. Khadija, eine Studentin der islamischen Wissenschaften, bringt diese Situation auf den Punkt:

„Entweder wir folgen unserer muslimischen Identität, oder wir importieren die europäische Zivilisation. Wir haben eure Zivilisation importiert. Aber sie ist unvereinbar mit unserer Identität. Die Jugendlichen, die du treffen wirst, leben in einer Periode des Unbehagens.“ Khadija

Die Studentinnen befinden sich in einer Lebenswelt, in der ihre religiöse Identität nicht mehr klar vorgegeben ist. Sie bewegen sich zwischen ihrer Familie und der Schule und später der Universität, wo sie jeweils einen anderen Zugang zur Religion bekommen. Sie werden einerseits auf traditionelle Weise familiär sozialisiert, erfahren die ‘offizielle’ Interpretation des Islams in Schule und Universität und entdecken andere Dinge im Eigenstudium des Korans, des Hadith¹ und anderer religiöser Schriften. Sie leben also zwischen verschiedenen Lebenswelten, die jeweils andere Schwerpunkte setzen und reagieren in ihrer persönlichen religiösen Identität auf diese Vielfalt.

Dabei wird die islamische Identität von den Studentinnen in unterschiedlicher Art gelebt, was den Kleidungsmodus, die Gebetspraxis und auch die Sexualethik betrifft: Einige tragen den Schleier und körperunbetonte Kleidung, andere tragen ihr Haar offen und Jeans. Einige beten immer zu den Gebetszeiten und andere beten nur, wenn sie abends nach Hause kommen, oder sie beten gar nicht. Einige Studentinnen distanzieren sich von Männern, oder sprechen nur in ‘unverfänglichen’ Situationen mit ihnen, andere wiederum haben gegen Liebesbeziehungen nichts einzuwenden. Diese Vielfalt an Verhaltensweisen in der Gruppe der Studentinnen verblüfft zunächst, jedoch darf dies nicht zu einem vorschnellen Urteil führen. Es ist nicht so, daß es eine bestimmte Gruppe gibt, die die Religion ernst nimmt und eine andere tut dies nicht. Jede Studentin lebt eine eigene islamische Identität, die sich auf unterschiedliche Art und Weise ausdrückt. Unabhängig vom Kleidungsmodus, von der Gebetspraxis und der Sexualethik vertreten die Studentinnen in Gesprächen eine eigene religiöse Identität, die sehr komplex und oft auf den ersten Blick widersprüchlich ist. Ihre religiöse Identität beruht auf einem aktiven Umgang mit der Religion. Dieser aktive Umgang besteht in einer Abgrenzung von den Werten der eigenen Sozialisation und von den Werten, die die Gesellschaft ihnen anbietet.

Es soll in dieser Arbeit der These widersprochen werden, daß es einen ‘Islam’ gibt, der festgelegte Dogmen und Regeln umfaßt. Juliette Minces beispielsweise schreibt in ihrer Untersuchung über Frauen im Islam, daß ‘der Islam’ die Entwicklung von Frauen blockiere:

¹ Im Hadith sind Aussprüche und Lebensgewohnheiten des Propheten überliefert, die den Menschen als Richtschnur für ein muslimisches Leben gelten. Die allgemein anerkannten und zitierten Hadith-Sammlungen in Marokko sind die Sammlungen von Buchari und von Muslim.

„L’Islam, parce que le Coran a été décrété parole de Dieu dictée directement à son Prophète, donc intangible, a bloqué définitivement toute véritable possibilité de réactualisation du statut des femmes.“²

Die Lösung für das von ihr beschriebene Problem der Unterdrückung von Frauen im Islam, sieht sie in einem Islam der sich auf seine spirituellen Aspekte beschränken solle und der die Geschlechterbeziehungen, die vom Koran vorgeschrieben sind, als Produkt einer vergangenen Epoche sehen solle.³ Damit erkennt Juliette Minces die religiöse Identität der muslimischen Frauen selbst, die sich auf den Koran als Wort Gottes berufen und für die eine Trennung zwischen einer spirituellen und einer praktischen/gesellschaftlichen Ebene nicht möglich ist. Andere Wissenschaftler betrachten den Islam im Kontext der Modernisierungstheorie. Bassam Tibi etwa bezeichnet den Islam als Entwicklungshemmnis für ‘Entwicklungsländer’. Die einzige Möglichkeit der Muslime, sich an den sozialen Wandel anzupassen, sei eine Säkularisierung.⁴ Tibi definiert den Islam als ein System von Vorstellungen der Realität, das unveränderbar ist.⁵ Er stellt schließlich fest, daß die Muslime mit dem sozialen Wandel nicht zurecht kommen können:

„Der skripturalistische Islam befähigt seine Gläubigen nicht, den Wandel kulturell zu verarbeiten. Zwar findet ein Wandel kontinuierlich statt, aber der Islam läßt diese Kategorie in seiner Doktrin nicht zu. So müssen Muslime auf veränderte Situationen mit einem kulturellen System reagieren, das dem eigenen Selbstverständnis nach abschlußhaft und unveränderbar ist.“⁶

Für Tibi bleiben nur zwei Möglichkeiten offen: Eine Säkularisierung, die den Islam von der Politik trennt oder eben eine Politisierung des Islams, die den Wandel grundsätzlich verneint. Tibis Sicht auf den Islam ist dabei von einem zentristischen Weltbild geprägt⁷ und er wird der religiösen Identität von Muslimen nicht gerecht.

Auch Muslime selbst stellen den Islam oft als einheitlich dar und verneinen damit verschiedene religiöse Identitäten. Nicht nur Vertreter des „revolutionären“ Islams⁸ tun dies, sondern auch Vertreter eines streng skripturalen Islams wie Mahmoud Zakzouk, ehemals Dekan der Fakultät für Islamische Theologie an der Al-Azhar Universität in Kairo:

² Juliette Minces, *Le Coran et les femmes*, Paris 1996, S.124

³ Ebd. S.129

⁴ Bassam Tibi, *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*, Frankfurt/Main 1985, S.246

⁵ Ebd. S.21

⁶ Ebd. S. 242

⁷ An einer Stelle des Buches betont Tibi, daß die Reformation im Christentum sowohl eine Verarbeitung, als auch eine Ermöglichung des Aufstiegs der modernen Gesellschaft darstellt (S.21). Auch stellt er den Begriff „Moderne“ nicht in Frage.

⁸ Ich verweise hier beispielhaft auf das Buch des Vorsitzenden der marokkanischen Organisation Al-Adl wa al-Ihsan: Abdesslam Yassine, *Islamiser la modernité*, Paris 1998

„Gibt es also tatsächlich sozusagen verschiedene 'Islame'? Wenn wir vom Islam selber ausgehen, also von der 'Sache' Islam selber her gesehen, erscheinen solche Urteile als oberflächlich, da sie am Kern der Sache vorbeizielen. (...) Die Frage, die wir beantworten wollen, ist vor allem die folgende: Was ist eigentlich das wahre 'Gesicht' des Islams d.h. was können wir über den einen, die Geschichte gestaltenden, sich durchhaltenden, wirksamen Islam aussagen?“⁹

Für Zakzouk ist der Islam eine auf den Koran und den Hadith bezogene Religion, die sich durch die Geschichte hindurch erhalten hat und die bis heute wirksam ist. Damit verneint er unterschiedliche religiöse Identitäten, die nicht unbedingt auf die Schriften bezogen sind oder einen unterschiedlichen Zugang zu den Schriften haben.

Ich will in dieser Arbeit nicht 'den Islam' untersuchen, sondern ich will versuchen, die islamische Identität von Studentinnen in Marokko zu beschreiben. Diese Identität entsteht aus Reaktionen auf gesellschaftliche Entwicklungen, auf die Geschichte des Islams, auf die eigene Sozialisation, sowie auf die „Moderne“, auf westliche Werte. Ich gehe davon aus, daß es 'den Islam' nicht gibt, sondern nur individuelle islamische Identitäten. Religion kann nur durch die Gläubigen selbst erfahren werden. Denn, so Waardenburg, wenn man Religion erforschen will, geht es darum, den Sinn zu begreifen, den religiöse Phänomene explizit oder implizit für die Menschen haben, zu deren religiösem Ausdruck sie gehören.¹⁰ Waardenburg zufolge bekommt ein Phänomen oder ein Verhalten erst dann eine religiöse Qualität, wenn es von den Gläubigen selbst in einem religiösen Diskurs diskutiert und erörtert wird, oder aber erst dann, wenn die Menschen den Sinn eines Phänomens von einer Quelle ableiten, die außerhalb der empirischen Alltagsrealität liegt (wie das Jenseits).¹¹ Damit fordert Waardenburg dazu auf, Religion nicht in Schriften oder in Theorien zu suchen, sondern in den Diskursen, in denen Menschen sich auf etwas Jenseitiges beziehen.

Hierzu hat Mounia Bennani-Chraïbi versucht, die religiöse Identität von Jugendlichen in Marokko durch Gespräche herauszufinden: Sie stellt fest, daß diese ihre islamische Identität individuell als „Bastelidentität“ (Bricolage) oder als „Arrangement mit der Konsumgesellschaft“ leben.¹² Auch Rahma Bourquia beschreibt in einer Studie über Werte bei Studierenden in Rabat, daß deren religiöse Identität aus einer Mischung von Haltungen und Ideen besteht, die manchmal widersprüchlich sind und wo Opportunismus, Sich-Durchbeißen und Realismus mit Marxismus und Islamismus vermischt sind. Sie stellt fest,

⁹ Mahmoud Zakzouk, Ein Islam und viele Interpretationen, S.23f. aus: (ders.), Gesichter des Islam - 2.Orient-Tagung im Haus der Kulturen der Welt, Berlin 1991, S.23-48

¹⁰ Jacques Waardenburg, Perspektiven der Religionswissenschaft, Genf 1993, S.16 f.

¹¹ Jacques Waardenburg (ed.), L'Islam, une religion?, Genève 1989, S.35

¹² Mounia Bennani-Chraïbi, Soumis et rebelles - les jeunes au Maroc, Paris 1994, S.102

daß sich die ideologische Zugehörigkeit der Studierenden meist nicht in einem bestimmten Verhalten äußert, und daraus schöpft sie ebenfalls die These einer „Bastelidentität“.¹³

Akbar Ahmed dagegen prognostiziert, daß Muslime in eine postmoderne Phase eintreten werden, in der sie sich selbstbewußt zu ihrer Religion bekennen und diese für fortschrittlich und nicht mehr für traditionell oder rückschrittlich halten werden, wie noch in den 80er Jahren. Der Trend gehe, so Ahmed, zu einer verstärkt selbstbewußten islamischen Identität.¹⁴

Richard Jacquemond meint, daß sich die muslimische Identität nicht aus einer einfachen Konfrontation zwischen „Tradition“ und „Moderne“ verstehen lasse. Vielmehr bestehe sie aus Synthesen, Synkretismen, Erfindungen und kulturellen und ideologischen Rekonstruktionen, die das Individuum in seiner Identität lebt.¹⁵ Wie sich diese individuelle religiöse Identität bei Studentinnen in Marokko zeigt, will ich anhand einer Gruppe von Studentinnen der Geisteswissenschaften an der Universität in Rabat untersuchen.

Während eines mehrmonatigen Aufenthalts in Marokko habe ich versucht, die religiöse Identität, den gelebten Islam der Studentinnen zu verstehen. Die Mittel, die ich dazu hatte, waren die teilnehmende Beobachtung, aber auch und vor allem Gespräche, die ich mit den Studentinnen über mehrere Stunden hinweg führte und die mich mit ihrer Lebens- und Gedankenwelt vertraut machten. Das Ziel dieser Arbeit ist es, die religiöse Identität einiger Studentinnen in ihrer Breite und Tiefe darzustellen, um zu sehen, was Religion in ihrem Leben bedeutet. Dabei werde ich zunächst das religiöse Umfeld der Studentinnen darstellen, das durch religiös legitimierte Herrschaftsdiskurse geprägt ist. In einem zweiten Schritt werden die Reaktionen auf diese Diskurse in einzelnen Porträts dargestellt werden und schließlich sollen die Gemeinsamkeiten der religiösen Identität in der Gruppe der Studentinnen herausgearbeitet werden. Somit entsteht ein Gesamtbild der religiösen Identität von Studentinnen in Marokko.

II. Herangehensweise an die Studie

1. Zu den Begriffen Religion, Islam und Lebenswelt

¹³ Rahma Bourquia (Hrsg.), *Jeunesse estudiantine Marocaine- valeurs et stratégies*, Rabat 1995, S.109

¹⁴ Akbar, Ahmed S., *Postmodernism and Islam - Predicament and Promise*, New York 1992, S.35 und S.195; Akbar meint damit jedoch nicht ein Verstärken des politischen Islam, sondern eine muslimische Identität, die nach außen hin selbstbewußter auftritt

¹⁵ Vorwort von Richard Jacquemond, S. 8 aus: Hussein Amin, *Le livre du musulman désespéré - Pour entrer dans le troisième millénaire*, Paris 1992 (orig. Kairo 1983)

Wenn man von Religion spricht, dann kann man dies nicht tun, ohne sich darüber klar zu werden, was Religion alles bedeuten und in welchen Zusammenhängen sie untersucht werden kann. Ich will hier kurz zwei Ansätze gegenüberstellen, die sich der Religion jeweils von einem anderen Blickwinkel her nähern.

Der erste Ansatz, der von Emile Durkheim, Niklas Luhmann und Clifford Geertz vertreten wird, betrachtet die gesellschaftliche Bedeutung von Religion. Für Emile Durkheim ist Religion ein „moralischer Körper“¹⁶. Die Menschen seien Teil dieses moralischen Körpers und trügen durch ihre religiösen Überzeugungen und religiösen Praktiken zu einer Fortexistenz dieses Körpers bei. Religion halte die Gesellschaft zusammen. Durkheim geht dabei von einer institutionalisierten Form der Religion, der Kirche, aus. Ähnlich sieht das Niklas Luhmann. In seiner Untersuchung „Funktion der Religion“ bezeichnet er Religion als ein sinnkonstituierendes System. Sinnkonstituierende Systeme ordneten die Beziehung zwischen allen anderen gesellschaftlichen Systemen und ihrer Umwelt.¹⁷ Religion hat für Luhmann die Funktion, Sinn für das gesellschaftliche Gesamtsystem zu schaffen. Religion ist also das, was der Gesellschaft als ‘Sinn’ zugrunde liegt. Auch Geertz betont den gesellschaftlichen, sinnstiftenden Aspekt von Religion. Für ihn ist Religion ein System von Symbolen, das die kosmologische und existentielle Ordnung der Welt vorgibt. Diese Ordnung werde als so unumstößlich und faktisch angesehen, daß die Menschen die Art und Weise (mood) und Motivation ihres Handelns als eindeutig und realistisch wahrnehmen.¹⁸ Religion ist damit für Geertz etwas, das jeglichem menschlichen Handeln unbewußt zugrunde liegt.

Der zweite Ansatz, der von Max Weber und Thomas Luckmann vertreten wird, betrachtet Religion aus der Perspektive des Individuums. Für Max Weber ist Religion eine bestimmte Form des gemeinschaftlichen Handelns. Dieses Handeln könne man jedoch nur von dem Sinn her begreifen, den das Individuum ihm zumißt.¹⁹ Religiöses Handeln könne diesseitig ausgerichtet sein (hier beschreibt er die Anrufung von Kräften zur Förderung der Fruchtbarkeit oder zur Hilfe in Problemsituationen), oder aber, im Zuge der Rationalisierung und „Entzauberung der Welt“, auf die jenseitige Welt ausgerichtet sein (Erlösung).²⁰ Für Weber existiert Religion deshalb, weil es bestimmte Dinge gibt, die der Mensch innerweltlich nicht begreifen kann, wie zum Beispiel in früherer Zeit die Naturgewalten oder heute das „Theodizee-Problem“²¹. Auch Thomas Luckmann verfolgt die Idee der individuellen

¹⁶ Emile Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt/Main 1981 (orig. Paris 1912), S.72

¹⁷ Niklas Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt/Main 1972, S.26 f.

¹⁸ Clifford Geertz, Religion as a Cultural System, S.90 aus: (ders.) The Interpretation of Culture, New York 1973, S.87-125

¹⁹ Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1980 (orig. 1921), S.245

²⁰ Ebd. S.267

²¹ Ebd. S.567

Schaffung von Religion, aber auf eine andere Art und Weise. Religion existiere, wenn sich der Mensch mit anderen „einen objektiv gültigen, aber zugleich subjektiv sinnvollen, innerlich verpflichtenden Kosmos schafft.“²² Religion sei daher nicht etwas gesellschaftlich vorgegebenes, sondern ein Vorgang der Individuation des Menschen.²³ Daraus folgt für Luckmann, daß sich Individuen, die in der „modernen“ Gesellschaft leben, ihr Sinnsystem selbst suchen müssen, da sie in ihrer Sozialisation kein schlüssiges Sinnsystem mehr erfahren. Individuelle Religiosität sei eine „neue Sozialform der Religion“, die sich von der institutionalisierten, offiziellen Religion absetzt.²⁴ Luckmann bemerkt, daß es ein „Sortiment religiöser Repräsentationen“ gebe, aus denen sich die Individuen je nach Bedürfnis „Sinn“ auswählen könnten. Diese religiösen Repräsentationen könnten verschiedener Art sein und müßten nicht unbedingt zusammenhängend einer bestimmten Ethik oder Metaphysik folgen.²⁵ Das Individuum wähle seinen Sinn, so Luckmann, aus dem „Angebot letzter Bedeutungen“.²⁶

Die hier skizzierten Theorien betonen entweder die Bedeutung von Religion für den gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhalt oder sie sehen Religion als etwas an, das vom Individuum geschaffen wird. Meiner Meinung nach ist jedoch jede dieser Sichtweisen zu einseitig. Ich will deshalb für meine Untersuchung beide Theorieansätze miteinander verbinden. Religion kann nicht nur als gesellschaftlich und kulturell vorgegebenes Verhaltens- und Glaubensmuster gesehen werden (Geertz), aber auch nicht als etwas, das allein aus dem Streben des Individuums nach einer kohärenten Identität erklärt werden kann (Luckmann). Religiöse Identität bildet sich einerseits durch das kulturelle Umfeld und die religiöse Sozialisation aus, andererseits wird dieses Umfeld und diese Sozialisation von den Individuen jedoch in Frage gestellt. Das Individuum wird nicht, wie es Luckmann suggeriert, in einen völlig wert- und religionsfreien Raum hineingeboren.²⁷ Andererseits darf man jedoch den Einfluß grundlegender kultureller Muster auf die Individuen nicht zu stark bewerten. Denn es gibt, wie im Verlauf der Untersuchung gezeigt werden soll, in Marokko kulturelle

²² Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/Main 1991 (orig. New York 1967), S.87

²³ Ebd. S.85 - Mit Individuation ist hier der Prozeß der Selbstwerdung des Menschen gemeint, in dessen Verlauf sich das Bewußtsein der eigenen Individualität zunehmend verfestigt.

²⁴ Ebd. S.131 f.

²⁵ Ebd. S.147

²⁶ Ebd. S.141

²⁷ Luckmann würde dem widersprechen. Er würde sagen, daß das Individuum in einen sozialen Raum hineingeboren wird, in dem keine Werte mehr gelten. Dies ist jedoch unrealistisch und hat weder im Deutschland und Amerika der 70 er Jahre gegolten, noch gilt es irgendwo sonst.

Muster in unterschiedlichen Ausprägungen, die sich teilweise widersprechen. Das Individuum ist vor diesem Hintergrund gezwungen, sich seine eigene religiöse Identität zu schaffen.²⁸

Der Begriff „Islam“ soll hier vor dem Hintergrund der oben beschriebenen Überlegungen zur Religion betrachtet werden. Einen einheitlichen Begriff des Islams gibt es nicht, sondern es gibt nur bestimmte soziale und individuelle Kontexte, in denen Individuen sich nach islamischen Glaubensüberzeugungen, Religionspraxen und nach einer islamischen Ethik verhalten. Jedoch ist die Essenz, die allen Muslimen gemeinsam ist, der Glaube an einen einzigen Gott und an seinen Propheten Mohammed. Zwar zieht dieser Glaube eine bestimmte Religionspraxis und Ethik nach sich, die im Koran fixiert sind, jedoch leben nicht alle Muslime ihre Religion in derselben Art und Weise. Im Gegenteil: Schon die Religionspraxis der Studentinnen ist sehr unterschiedlich, und auch die Meinungen über diese Praxis gehen auseinander. Für einige beinhaltet die Religionspraxis im Islam das Gebet, das Fasten, die Armensteuer und die Pilgerfahrt, für andere gehört die Pflicht der Frau, den Schleier zu tragen mit zu dieser obligatorischen Praxis. Die untersuchten Personen äußern sich auch zur Ethik nicht in gleicher Weise. Es wird von den Studentinnen unterschiedlich definiert, was die islamische Ethik ist.

Die unterschiedlichen Sichtweisen auf den Islam und Lebensweisen des Islams bei den Studentinnen lassen vermuten, daß die Unterschiede zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen noch größer sind. Wenn man der Argumentation Pierre Bourdieus folgt, kann es vielmehr nur unterschiedliche islamische Identitäten geben, die sich aus individuellen Reaktionen auf religiös legitimierte Herrschaftsdiskurse ergeben. Dabei hängen diese Reaktionen von den Lebensumständen und dem Grad der Bildung,²⁹ sowie vom Geschlecht und von der Kultur der Individuen ab, wie im folgenden gezeigt werden wird. Die Auffassung, daß es einen Begriff wie ‘den Islam’ gibt, sollte damit widerlegt sein.

Zuletzt soll der Begriff „Lebenswelt“ geklärt werden. Der Begriff ist zentral für meine Studie, da ich mich der religiösen Identität über die Lebenswelt der Studentinnen nähere. Der Begriff stammt ursprünglich aus Husserls Phänomenologie, und er wurde dann später von Alfred Schütz für die Sozialwissenschaften nutzbar gemacht. Lebenswelt ist für Schütz Alltagswelt und Hauptbewußtseinsstufe des Menschen. Der Alltag präsentiert sich für den Menschen als „natürliche Wirklichkeit“, die Sinn konstituiert. Dieser Sinn orientiert das Leben des

²⁸ Siehe Heiner Keupp, Grundzüge einer reflexiven Sozialpsychologie - Postmoderne Perspektiven, S.257 aus: ders. (Hrsg.), Zugänge zum Subjekt - Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie, S.226-269. Keupp spricht hier von einem Identitätszwang in der Postmoderne.

Einzelnen und werde normalerweise nicht hinterfragt.³⁰ In der qualitativen Sozialforschung schließlich, haben es sich Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen zum Ziel gesetzt, diese Erkenntnisse mit Hilfe von Mikrostudien praktisch umzusetzen. Diese Studien konzentrieren sich auf die ausführliche Beschreibung einzelner Personen und ihrer Lebenszusammenhänge, um gesellschaftliche Zusammenhänge zu durchleuchten. Auch ich will auf diese Weise die Lebenswelt der Studentinnen und ihre religiöse Identität innerhalb dieser Lebenswelt entdecken.

2. Praktische Annäherung an die Studie

2.1. Die Untersuchungsgruppe und die Methode des Gesprächs

Ich entschloß mich, die religiöse Identität durch Gespräche zu untersuchen. Dabei schienen mir Studentinnen leichter erreichbar zu sein als andere Gruppen in der Gesellschaft und auch potentiell offener im Gespräch. Da ich selbst Studentin war, hoffte ich auf eine möglichst offene Gesprächssituation, die es mir ermöglichen würde, Einblicke in ihre religiöse Identität zu bekommen. Auch konnte ich bei den Studentinnen davon ausgehen, daß sie (zumindest partiell) ihre eigene Gesellschaft und deren Kultur reflektiert hatten. Sie hatten sich im Schulunterricht 'rational' mit dem Islam befaßt und damit auch teilweise von ihrer eigenen Sozialisation Abstand genommen. Auch hatten viele von ihnen einen Einblick in andere Religionen bekommen und sich mit philosophischen Fragen beschäftigt. Das gleichberechtigte Gespräch war die Voraussetzung für meine Untersuchung. Zu so einem Gespräch kann es nur kommen, wenn sich beide Gesprächspartner aus ihrem ursprünglichen gesellschaftlichen Kontext gelöst haben.³¹ Für die Studentinnen galt ich als Unwissende, die angab, etwas über ihre persönliche Sicht auf den Islam erfahren zu wollen. Außerdem war ich in der Position einer Fremden, Außenstehenden, die keinerlei Funktion oder moralische Rolle in der Lebenswelt der Studentinnen hatte. So konnte ich ihre grundsätzlichen ethischen und religiösen Vorstellungen erfahren und auch religiöse Gefühle oder Beziehungen, die sie zu Gott oder zum Koran hatten. Diese Selbstbeschreibungen dürfen jedoch nicht mit der

²⁹ Pierre Bourdieu, Genèse et structure du champ religieux, S. 326, aus: Revue française de sociologie, Paris, no.12/1971, pp.295-334

³⁰ Alfred Schütz/Thomas Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, Band 1, Darmstadt 1975, S.53

³¹ Friedhelm Guttandin, Die Relevanz des hermeneutischen Verstehens für eine Soziologie des Fremden, S.476 aus: Thomas Jung (Hrsg.), 'Wirklichkeit' im Deutungsprozeß - Verstehen und Methoden in den Sozialwissenschaften, Frankfurt/Main 1993, S.458-481

religiösen Identität an sich verwechselt werden. Sie sind lediglich, wie Geertz es betont, eine Selbstreflexion religiöser Erlebnisse und nicht diese Erlebnisse selbst.³²

2.2. Der Verlauf der Untersuchung

Nachdem die Untersuchungsgruppe und die Methode eingegrenzt war, sprach ich Studentinnen der Geistes- und Sozialwissenschaften an der Universität in Rabat an, ob sie bereit wären, mit mir über den Islam zu sprechen. Meist wählte ich einen leichten Einstieg in das Gespräch, um eine entspannte Gesprächssituation zu schaffen. Beispielsweise erzählte ich von meinem Studium in Deutschland und meiner Studie über den Islam in Marokko. Ich fragte die Studentinnen nach ihren Projekten. So kamen wir ins Gespräch. Es war nicht immer einfach, geeignete Gesprächspartnerinnen zu finden, da nicht alle Französisch sprachen und auch nicht alle Zeit oder Lust hatten, sich auf ein Gespräch einzulassen. Dennoch standen mir die Studentinnen, egal welche äußerliche Erscheinung sie hatten, immer offen und auskunftsbereit gegenüber. Selbst Studentinnen, die dem 'Westen' und westlichen Frauen sehr ablehnend gegenüber eingestellt waren, ließen sich auf ein Gespräch mit mir ein. Dabei versuchte ich, immer so weit wie möglich die Richtung und die Themengebungen des Gesprächs offen zu lassen und durch Nachfragen auf die mir wichtigen Punkte zu stoßen. So waren die ersten Gespräche noch von meiner Unsicherheit als Interviewerin geprägt, während sich die Gesprächssituation dann im Laufe der Zeit entspannte. Insgesamt führte ich 18 Einzelinterviews mit Studentinnen der Geistes- und Sozialwissenschaften an der Universität in Rabat, ein Gruppeninterview mit Studierenden der islamischen Wissenschaften, ein Interview mit einer 40jährigen Beamtin, ein Interview mit einer 16jährigen Schülerin, ein Interview mit einem Religionslehrer und ein Interview mit einer Mitarbeiterin der Organisation „Femmes démocratiques du Maroc“. Alle Interviews wurden auf Tonband aufgezeichnet. Nur in zwei Fällen bekam ich ein Problem mit der Aufzeichnung, da die Studentinnen sich weigerten, aufgenommen zu werden. Zusätzlich zu den Aufnahmen erstellte ich Gedächtnisprotokolle, die wenige, nicht aufgezeichnete Passagen aus der Erinnerung wiedergeben sollten. Bis auf Teile des Interviews von Aischa, liegen mir jedoch alle zehn analysierten Interviews vollständig auf Tonband vor.

Die Gespräche mit den Studentinnen führte ich von Dezember 1999 bis Januar 2000 und von März bis April 2000. Ich traf die Studentinnen auf dem Hof oder vor der Universität und sprach sie dort an. Teilweise trafen wir uns zu einem Gespräch am selben Tag oder einen Tag

³² Clifford Geertz, *Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien*, Frankfurt/Main 1988 (orig. Chicago 1968), S. 156

später. Alle Gespräche, auch Kurzgespräche, sowie Beobachtungen gingen natürlich in die Untersuchung mit ein, da sie meinen Eindruck prägten. Ich habe mich jedoch in der Analyse auf 10 Gespräche konzentriert, die besonders lang und vollständig waren, um einen möglichst umfassenden Eindruck von der religiösen Identität der Person vermitteln zu können. Dabei habe ich während der gesamten Phase der Feldforschung versucht, nicht mein angelesenes Wissen zu bestätigen, sondern im Gegenteil, mich davon abbringen zu lassen. Ich hatte den Eindruck, daß die Studentinnen mir ihre Wahrheit sagten, weil ich immer wieder betonte, ich wollte etwas über sie persönlich wissen und nicht darüber, was sie in der Schule gelernt hatten. Das Ergebnis waren einige Gespräche, die viel von der religiösen Identität, von einer eigenen Position der Studentin erkennen ließen und andere, die sich passagenweise wie eine Wiederholung von auswendig gelerntem Dogma anhörten. Erstaunt waren alle jungen Frauen darüber, daß ich mich für sie persönlich und für ihre Meinung interessierte. Es kostete deshalb oft etwas Mühe, sie zum Erzählen über sich selbst zu bewegen. Meist gelang dies jedoch durch Fragen nach ihrer persönlichen Geschichte, nach ihrer Familie oder auch durch die Aufstellung einer provokativen These. Der Leitfaden, den ich mir im Laufe der Gespräche erarbeitete, wurde mir nach den ersten Gesprächen zum Gerüst. Ich wußte erst nach den ersten Gesprächen, welche Fragen die Studentinnen zum Erzählen bringen.

2.3. Die verschiedenen Ebenen des Gesprächsleitfadens

Ich wollte mit dem verwendeten Gesprächsleitfaden die persönliche religiöse Identität der Befragten in den Mittelpunkt stellen und nicht ihre religiöse Sozialisation oder ihr religiöses Wissen abfragen. Der hier vorgestellte Leitfaden wurde nach ersten Interviews ausgearbeitet. Ich wollte etwas über die religiöse Identität der Studentinnen erfahren und richtete danach meine Fragen im wesentlichen auf vier Ebenen aus:

Zunächst wollte ich auf der ersten Ebene den Begriff Islam von den Studentinnen erklärt bekommen. Auf einer zweiten Ebene erfaßte ich ihre Religiosität und auf einer dritten Ebene die Selbsteinschätzung und den Grad der Abgrenzung von der eigenen Sozialisation und Gesellschaft der Gesprächspartnerinnen. Schließlich, auf einer vierten Ebene, wollte ich die persönlichen Ansichten zur Rolle der Frau im Islam und in der Gesellschaft oder auch zum Komplex Islam und Politik untersuchen.³³

Zur Exploration des Untersuchungsfeldes war es mir wichtig zu erfassen, was die Studentinnen selbst unter Islam verstehen. Die Antworten auf die Frage „Was ist der Islam für

³³ Der Gesprächsleitfaden befindet sich im Anhang

Dich?“ waren unterschiedlich: Die einen zählten mir die fünf Pflichten eines Muslims auf: Das Glaubensbekenntnis (Shahada), das Beten (Salat), das Fasten (Saum), die Almosensteuer (Zakat) und die Pilgerfahrt (Haj). Andere betonten die Verbote und die allumfassende Regelung des Lebens durch die Religion. Für einige war der Islam ein System, das das Leben regelt, von den banalen Bedürfnissen des Individuums wie Essen und Schlafen, bis zu Gesetzen und zur Herrschaft. Durch diese unterschiedlichen Antworten erweiterte ich meinen Blick auf die Religion und stellte fest, daß der Islam für die Studentinnen nicht nur das Privatleben, sondern auch die Regeln der Gesellschaft und die Herrschaft im Staat umfaßt.

Auf der zweiten Ebene wollte ich etwas über die Religiosität erfahren. Ich wollte wissen, wie stark der Glaube der Studentinnen ist und was sie von der Religionspraxis, vor allem vom Gebet halten. Ich bat sie dabei auch, ihre Beziehung zu Gott und zum Koran zu beschreiben.

Auch wollte ich, auf einer dritten Ebene, mehr über die Selbsteinschätzung der Studentinnen erfahren, zunächst, wie sie sich selbst in ihrer Gesellschaft positionieren, und auch, ob sie mit ihrer Religion zufrieden sind oder nicht, ob sie Zweifel am Islam haben. Die Abgrenzung vom elterlichen Umfeld untersuchte ich durch Fragen zur Religiosität ihrer Eltern. Auch erkundigte ich mich nach ihrer Meinung zur Gesellschaft und zum Religionsunterricht in der Schule und wollte dadurch erfahren, wie die Studentinnen sich selbst von ihrer Lebenswelt abgrenzen.

Schließlich ging es mir auf der vierten Ebene darum, wie die Studentinnen die Rolle der Frau im Islam und in der Gesellschaft sehen und wie sie zur Koraninterpretation beziehungsweise zur Anwendung des Korans in der Gegenwart stehen. Außerdem wollte ich wissen, wie sie die Politik und Herrschaft in Marokko beurteilen.

Diese vier Ebenen sollten mir die religiöse Identität der Person erschließen. Vor allem die Abgrenzungen der Studentinnen zur eigenen Familie und zur Gesellschaft waren mir wichtig, um ihre religiöse Identität zu verstehen. Mit Werner Helsper war ich der Überzeugung, daß sich die religiöse Identität erst in Abgrenzung oder in Akzeptanz zum Umfeld des Individuums ausbildet.³⁴

2.4. Analyse der Daten

Nach der Durchführung der Interviews und der Transkription wollte ich den Gesprächstext auf eine bestimmte Art und Weise untersuchen. Da der Text ausschließlich aus

³⁴ Werner Helsper, Das 'postmoderne Selbst' - ein neuer Subjekt- und Jugendmythos? - Reflexionen anhand religiöser jugendlicher Orientierungen, S.185 f. in: Keupp, Heiner (Hrsg.), Identitätsarbeit heute - Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung, Frankfurt/Main 1997, S.174-206

Objektivationen³⁵ von Individuen bestand, lag die Schwierigkeit der Analyse darin, diese einzuordnen. Anne Honer schlägt hierfür drei Schritte vor, die ich auch für meine Analyse als sinnvoll erachtete. Zunächst stellt der oder die Interpretierende die idealisierte Perspektive des oder der Interviewten dar. Damit wird der subjektiven Gültigkeit des Textes und seiner Eigenlogik Rechnung getragen. In einem zweiten Schritt werden dann Inkonsistenzen im Text aufgedeckt oder Nachfragen an den Text gestellt. Schließlich, in einem dritten und letzten Schritt, soll der dahinter liegende Sinn herausgearbeitet werden. Dieser letzte Schritt ist entscheidend, um „strukturelle Qualitäten“³⁶ aus dem Text zu entnehmen, wenn dies auch nur unter Vorbehalt geschehen kann.

Ich werde die Einzelporträts der Studentinnen nach diesen drei Schritten betrachten und wähle dabei einen Mittelweg zwischen Objektivationen und „strukturellen Qualitäten“ des Textes. Dabei sollen weder die Selbstdarstellungen der Studentinnen, noch die reine Analyse des Gesagten im Mittelpunkt stehen. Ziel der Analyse ist es, daß der Leser oder die Leserin selbst von den Objektivationen der Studentinnen auf ihre religiöse Identität schließen kann. Dazu soll meine Analyse mit Zitaten aus den Gesprächstexten unterstützt werden.

2.5. Probleme beim Verstehen ‘fremder Religionen’ in der Praxis

Um die religiöse Identität der Studentinnen zu verstehen, mußte ich auch meine eigenen rationalen und religiösen Überzeugungen reflektieren. Die Untersuchung der religiösen Identität der Studentinnen in Rabat war gleichzeitig eine Untersuchung meiner eigenen religiösen Identität. Joachim Matthes bemerkt, daß die eigene religiöse Sozialisation und der eigene Glaube beziehungsweise Nicht-Glaube entscheidend zur Bildung von Kategorien und Forschungsfragen beitragen. Er stellt fest, daß Religion meistens von „säkular-agnostischen Sozialforschern“³⁷ aus der europäisch-amerikanischen Welt erforscht wird. Steven Lukes macht darauf aufmerksam, daß jene Sozialforscher mit einer „kritisch-kognitiven und logischen Einstellung“³⁸ an die Religion heranträten. Sie versuchten mit rational

³⁵ Objektivationen sind all jene Äußerungen, die von den Gesprächspartnerinnen gemacht werden, wenn sie über ihre eigene Stellung reflektieren oder ihre Meinung zu etwas sagen. Sie selbst objektivieren ihre subjektive Identität. Bei der Analyse muß man nun versuchen, diese Objektivationen sinnvoll einzuordnen, siehe dazu: Anne Honer, Das Perspektivenproblem in der Sozialforschung - Bemerkungen zur lebensweltlichen Ethnographie, S.251 f. aus: Thomas Jung/Stefan Müller-Dohm, ‘Wirklichkeit’ im Deutungsprozeß - Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Frankfurt/Main 1993, S.241-257

³⁶ Ebd. S.253

³⁷ Joachim Matthes, Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens, S.20 aus: Bergmann, Jörg R./Luckmann, Thomas (Hrsg.), Religion und Kultur, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33/1993, S.16-30

³⁸ Steven Lukes, Zur gesellschaftlichen Determiniertheit von Wahrheit, S.257 aus: Hans G.Kippenberg (Hrsg.), Magie- Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, Frankfurt/Main 1978, S.235-258

ausgearbeiteten Mitteln ein Phänomen zu fassen, das ihnen selbst irrational erschien, aber für den Gläubigen oder die Gläubige rational sei. Die Rolle der Vernunft sei dabei entscheidend. In der wissenschaftlich-kognitiven Einstellung gehe der oder die Forschende davon aus, alles mit dem Verstand erklären zu können. Gläubige hielten jedoch dagegen, daß sich ihr Glaube nicht mit dem Verstand erklären lasse. Auch in meiner Untersuchung sagten mir einige Studentinnen, daß es im Islam metaphysische Dinge gebe, die ich als Außenstehende nicht verstehen könne. Eine Reflexion über diese Dinge würde nichts bringen, sagte mir eine meiner Gesprächspartnerinnen, Khadija. Es muß also gefragt werden, wie man mit einer rationalistischen, wissenschaftlichen Sichtweise Religion erfassen kann. Max Weber bemerkt hierzu, daß sich die Soziologie, egal ob sie zweckrationale, wertrationale oder irrationale Erscheinungen erfassen will, immer von der Wirklichkeit entfernt. Eine Erscheinung kann nur durch Angabe des Maßes der Annäherung an einen oder mehrere der von der Soziologie gebildeten Begriffe eingeordnet werden. Max Weber ist der Meinung, daß auch irrationale oder wertrationale Erscheinungen durch rationalistisch gebildete Begriffe erfaßt werden können. Es kommt dabei jedoch auf die präzise Wahl und Abgrenzung der Begriffe an.³⁹ Ich mußte also darauf achten, die Begriffe möglichst genau und unvoreingenommen zu bilden, mit denen ich die religiöse Identität der Studentinnen fassen wollte. Dabei blieb jedoch die Kluft zwischen meiner wissenschaftlich-kognitiven Einstellung und der religiösen Einstellung der Studentinnen bestehen. Ich war dazu gezwungen, ihre Religion in rationalistischen Kategorien zu fassen, um sie analysieren zu können. Eine Lösung erscheint mir, dem Leser oder der Leserin der Analyse immer wieder vor Augen zu führen, daß das, was ich gerade in rationalistischen Kategorien beschreibe, sich für den Gläubigen als selbstverständlich und mit dem Verstand undurchdringbar darstellt.

Der oder die Forschende kann also entweder Glaubender der zu erforschenden Religion sein, oder er kann einer anderen Religion angehören. Außerdem kann er sich skeptisch-agnostisch zu jeder Art von Religion positionieren oder aber bestimmten Ideologien anhängen. Je nach Grundeinstellung ändert sich nun das Verstehen von Religion erheblich. Alasdair MacIntyre beschäftigt sich mit der Frage, ob ein Gläubiger seine eigene Religion verstehen kann. Diese Frage erörtert er am Beispiel des Christentums. Er kommt dabei zu der Auffassung, daß ein Verstehen der christlichen Religion mit dem Glauben an sie unvereinbar ist. MacIntyre beschreibt die „eigentümliche Unangreifbarkeit“⁴⁰ des christlichen Glaubens. Der christliche

³⁹ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1980 (orig. 1921), S.10

⁴⁰ Alasdair MacIntyre, *Läßt sich das Verstehen von Religion mit religiösem Glauben vereinbaren?*, S.72 aus: Hans G. Kippenberg (Hrsg.), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt/Main 1978, S.52-72

Glaube sei zwar gegen skeptische Einwände gefeit, aber er könne von einem Gläubigen nicht in seinen Grundfesten verstanden und analysiert werden, ohne daß dieser seinen Glauben verliere.⁴¹ MacIntyre weist darauf hin, daß ein Gläubiger seine eigene Religion nicht analysieren kann. Es bedürfe vielmehr einer kritischen Distanz, um Religion zu verstehen.

Ein Mangel an Distanz wird auch dann deutlich, wenn Muslime ihre eigene Religion betrachten. Einige Muslime stehen auf dem Standpunkt, daß der Islam von einem Nicht-Gläubigen nicht verstanden werden könne. Sie sind der Meinung, daß nur der Glaube zum Verstehen verhelfen kann, beziehungsweise daß es für den Nicht-Gläubigen Grenzen des Verstehens gibt. Mahmoud Zakzouk (damals Professor für Theologie an der al-Azhar Universität in Kairo) betont die Oberflächlichkeit von nicht-religiösen Betrachtungen des Islams. Ihm zufolge könnten Außenbetrachter den 'wirklichen' Islam nicht verstehen:

„Gibt es also tatsächlich sozusagen verschiedene 'Islame'? Diese und derartige Überlegungen lassen sich, wie gesagt auf eine rein äußerliche Betrachtungsweise zurückführen. Wenn wir vom Islam selber ausgehen, also von der 'Sache' Islam selber her gesehen, erscheinen solche Urteile als oberflächlich, da sie am Kern der Sache vorbeizielen (...).“⁴²

Es fehlt Zakzouk als überzeugtem Gläubigen ein distanzierter Blick auf die Erscheinung Islam und ihre unterschiedlichen Facetten. Er orientiert sich zunächst nicht an der sozialen Realität, sondern er stellt den Islam als einheitlich und klar dar. Für ihn ist ein schriftbezogener, toleranter Islam der 'wahre' Islam. Zakzouk bezieht in diesem Artikel eine Gegenposition zu einer rückwärtsgewandten Sichtweise auf den Islam, jedoch kann er den von ihm postulierten Anspruch, den 'wahren Islam' darstellen zu wollen, nicht einlösen. Denn den 'wahren' Islam gibt es nicht.⁴³

Aber auch „christlich-geprägten“ Forschenden fehlt häufig die Distanz zum Islam, jedoch auf eine andere Art und Weise. Denn, so Joachim Matthes, es gebe im christlichen Abendland bestimmte Muster von dem, was Religion ist und diese Muster würden häufig in Studien über andere Religionen unbemerkt übernommen.⁴⁴ Auch ich reproduzierte in meiner Untersuchung der religiösen Identität von Studentinnen in Marokko oft unbewußt genau diese Muster, versuchte dann aber, sie zu hinterfragen.

⁴¹ Ebd. S.72

⁴² Mahmoud Zakzouk, Ein Islam und viele Interpretationen, 1991, S.23 f.

⁴³ Ich bin mit Pierre Bourdieu davon überzeugt, daß Religion immer eine ideologische Funktion erfüllt und nicht wahr sein kann. Sie hat vielmehr genau die Funktion, das Relative zu verabsolutieren, das Willkürliche zu legitimieren und bestimmte Dinge als 'wahr' zu präsentieren. Siehe: Pierre Bourdieu, Genèse et structure du champ religieux, S. 310, aus: Revue française de sociologie, Paris, no.12/1971, pp.295-334

Matthes bemerkt, daß Religion im christlichen Abendland als etwas Apartes gesehen würde. Religion stelle sich als Gefühls-, Denk- und Handlungswelt dar, die sich vom Alltag unterscheide. Sie würde wie eine gesonderte Sphäre betrachtet, die abgetrennt von der Alltagswelt zu untersuchen sei.⁴⁵ Auch in meiner Untersuchung stieß ich auf dieses von mir angenommene Muster: Auf die Frage: „Was ist der Islam?“ bekam ich unterschiedliche Antworten: „Der Islam ist Frieden“ oder „Der Islam ist Toleranz.“ oder „Der Islam ist ein System.“ Schließlich machte mich eine Gesprächspartnerin auf den Irrtum in meiner Frage aufmerksam:

„Man kann nicht sagen, was der Islam ist, der Islam ist das Gelebte. Wir sprechen nicht viel darüber, was das heißen soll, der Islam. Solche Fragen stellen wir nicht.“ Aischa

So wurde mir klar, daß die Religion bei den Studentinnen stark verwoben ist mit der Alltagswelt und nicht abgetrennt vom täglichen Leben gesehen werden kann.

Auch könnten, so Matthes, christlich geprägte Forschende mit Unstimmigkeiten in der Ausübung einer Religion schwer leben. Religion werde von ihnen automatisch als eindeutig und zurechenbar gesehen. Es sei für den Forschenden klar, daß die Glaubenden wissen, was ihre Religion an Doktrin und an Praxis umfaßt und daß sie dieses auch respektieren.⁴⁶ Auch in meiner Untersuchung bemerkte ich Unstimmigkeiten, die auf meinem Verständnis von Religion als etwas Definiertem, Festem beruhten. Ich wollte mit den Studentinnen beispielsweise darüber sprechen, wie es sein könne, daß sie sexuelle Beziehungen außerhalb der Ehe als ethisch verwerflich ablehnen, aber gleichzeitig solche Beziehungen haben. Die Antwort von Aischa, einer meiner Gesprächspartnerinnen, darauf war, daß das eben ein Widerspruch sei und daß man damit leben könne. Durch diese Unstimmigkeiten, die sie selbst an sich bemerkten, stellten die Studentinnen jedoch nicht die islamische Ethik grundsätzlich in Frage. Ein anderes Beispiel dafür war die Gebetspraxis. Eine andere Gesprächspartnerin, Fati, erzählte mir, daß es im Islam wichtig sei, täglich zu beten. Jedoch betet sie selbst nur im Winter und vor allem im Fastenmonat Ramadan. Sie war jedoch davon überzeugt, daß Gott ihre widersprüchliche Haltung versteht.

Matthes fordert einen möglichst neutralen und freien Blick auf die Religion. Religion muß von der jeweiligen Kultur aus gesehen werden, und sie kann sich in vielfältigen Formen

⁴⁴ Joachim Matthes, Was ist anders an anderen Religionen?, 1993, S.21

⁴⁵ Ebd. S.22 f.

⁴⁶ Ebd. S.25

zeigen.⁴⁷ Dieses mußte ich mir als christlich sozialisierte, gleichzeitig aber auch säkular-agnostische Forscherin bei der Fragestellung und auch bei der Analyse der Interviews immer wieder klar machen. Ich konnte nur versuchen, soweit wie möglich Abstand von meiner Sicht zu nehmen und Erscheinungen, die mir zunächst als nicht relevant für Religion erschienen, als wichtig zu erkennen.

3. Forschungsstand

Zur Erläuterung des Forschungsstandes will einige Studien vorstellen, die sich auf religiöse Identität in Marokko beziehen. In diesen Studien wird Religion nicht als etwas Starres, Unveränderliches dargestellt, sondern sie verändert sich mit dem sozialen und kulturellen Kontext und mit wechselnden Machtverhältnissen.

Mohamed Tozy untersucht in seinem Buch „Monarchie et islam au Maroc“⁴⁸, wie der Islam mit staatlichen Strukturen verwoben ist und welche Gegenströmungen es zu diesem System gibt. Indem er die marokkanischen Machtstrukturen aufzeigt, die durch eine „Hegemonie der Produktion von religiöser Symbolik“⁴⁹ gestärkt werden, kritisiert er die Politisierung von Religion durch die Monarchie. Mohamed Tozy zeigt in seiner Arbeit die Vermischung von Politik und Religion in Marokko auf.

Mohamed Chekroun untersucht in seiner Studie „Jeux et enjeux culturels au Maroc“⁵⁰ die Wertvorstellungen von Gymnasiasten in Marokko. Er stellt fest, daß der in der Schule unterrichtete Islam einen Einfluß auf die Wertvorstellungen von Jugendlichen hat. Der Religionsunterricht bewirke bei den Schülern einen Hang zum Skripturalismus⁵¹ und zur Rationalität, aber er könne andere Formen der religiösen Identität wie den Volksislam nicht völlig verdrängen.⁵² Chekroun untersucht in einer anderen Arbeit die Prinzipien des Religionsunterrichts in Marokko. Er kritisiert die dogmatische Ausrichtung dieses Unterrichts. Der Religionsunterricht, so Chekroun, wirke herrschaftsstabilisierend und er sei ein Mittel, um soziale Stabilität zu schaffen.⁵³ Beide, Tozy und Chekroun, kritisieren die Vermischung von Islam und Politik in der marokkanischen Tradition. Ihr Idealmodell ist

⁴⁷ Ebd. S. 28 Für Matthes kann Religion nicht von der Kultur getrennt werden. Man kann - so Matthes - den zentristischen und institutionalisierten Begriff der Religion, der in der christlichen Welt geprägt wurde, nicht auf andere Kulturen übertragen.

⁴⁸ Mohammed Tozy, *Monarchie et Islam au Maroc*, Paris 1999

⁴⁹ Ebd. S. 75

⁵⁰ Mohammed Chekroun, *Jeux et enjeux culturels au Maroc*, Rabat 1990

⁵¹ Mit Skripturalismus ist hier ein Zugang zum Islam durch die Schriften, den Koran und den Hadith gemeint

⁵² Ebd. S.176

⁵³ Mohamed Chekroun, *L'Islam dans les manuels scolaires*, aus: *Al Asas*, no. 89/1988, S.25-29 und no. 90/1988, S.37-40

jenes der Privatheit von Religion, wo jeder selbst über seinen Glauben und dessen Konsequenzen für das Leben Religion frei entscheiden kann.

Ghita el-Khayat kritisiert in ihrem Buch „Le Maghreb des femmes“⁵⁴ die Vermischung von Islam und Patriarchat. Sie weist patriarchale Modelle schon im Koran nach und nimmt damit eine besonders radikale Position unter den Feministinnen ein. Khayat meint, daß die Sexualität der Frau in der maghrebinischen Gesellschaft von der des Mannes abhängig sei, was schon im Koran in mehreren Suren festgelegt sei.⁵⁵ Auch ist für sie der schlechte juristische Status der Frau sowohl ein Effekt der Shari‘a⁵⁶ als auch der marokkanischen Tradition. In ihrem Buch wendet sie sich vor allem gegen die Anwendung der Shari‘a in Marokko, aber auch gegen eine Vermischung von Religion und Tradition zum Nachteil der Frau.

Andere Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen beschäftigen sich mit der Frage wie Sexualität in Marokko mit Religion und Tradition zusammenhängt. Soumaya Naame-Guessous untersucht in ihrem Buch „Au delà de toute pudeur“, wie den marokkanischen Mädchen schon früh in der Erziehung das Dogma der Jungfräulichkeit und der Keuschheit eingeprägt wird. Dieses wird, so Naame-Guessous, von den Eltern religiös begründet.⁵⁷ Auch Abdessamad Dialmy beschäftigt sich in „Sexualité et discours au Maroc“⁵⁸ mit der Sexualität. Der Autor stellt fest, daß in den offiziellen und familiären Diskursen auf Sexualität im Rahmen der Religion Bezug genommen werde. Damit habe man den Islam „biologisiert“.⁵⁹ Sexuelle Repression werde dadurch naturalisiert. Jedoch stünden soziologische und psychologische Diskurse dagegen, die diese Naturalisierung aufdeckten.⁶⁰ In seiner Untersuchung der Einstellung über Sexualität der Mittelklasse in Casablanca stellt Dialmy fest, daß Sexualität in seiner Untersuchungsgruppe ein Feld der Unentschiedenheit und der Widersprüche darstelle. Die Unabhängigkeit des Sexuellen vom Religiösen variere bei den Untersuchungspersonen dabei je nach Geschlecht und Situation.⁶¹

Die bisher vorgestellten Studien sollen die akademische Diskussion in Marokko über die Vermischung von Islam und Politik, von Islam und Patriarchat und über den Einfluß der Tradition auf den Islam aufzeigen. Eine weitere Forschungsrichtung, die europäische und amerikanische Anthropologie, hat dies mit einem anderen Hintergrund beleuchtet:

⁵⁴ Ghita el-Khayat, *Le Maghreb des femmes*, Casablanca 1992

⁵⁵ Ebd. S.137

⁵⁶ Ebd. S.121

⁵⁷ Soumaya Naame-Guessous, *Au-delà de toute pudeur*, Rabat 1997

⁵⁸ Abdessamad Dialmy, *Sexualité et discours au Maroc*, Casablanca 1995

⁵⁹ Ebd. S.23

⁶⁰ Ebd. S.12

⁶¹ Ebd. S.63

Clifford Geertz vergleicht in seiner Feldstudie „Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Indonesien und Marokko“⁶² wie die Religion in Marokko und wie sie in Indonesien gelebt wird. Geertz hat versucht, aus der Perspektive eines möglichst neutralen Beobachters die religiöse Identität in Marokko zu untersuchen. Religion in Marokko, so sagt Geertz, sei aufgrund historischer und sozialer Umstände immer mehr auf den Koran und den Hadith bezogen worden und zeichne sich durch eine besondere Strenge und Korrektheit im Vergleich zur indonesischen Religion aus.⁶³ Auch beschreibt Geertz, daß die psychologische Tiefenwirkung des Islams in Marokko besonders stark sei.⁶⁴

Eliane Combs-Schilling hat in ihrer ethnographischen Untersuchung „Sacred Performances. Islam, Sexuality and Sacrifice“⁶⁵ gezeigt, warum die Position des marokkanischen Königs als geistiges Oberhaupt immer noch unumstritten ist. Sie erklärt das damit, daß die Monarchie ihre Legitimität symbolisch durch patriarchische Blutopfer und Rituale an unterschiedlichen Festtagen fortlaufend erneuere.

Beide Untersuchungen richten einen Blick von außen auf die marokkanische Gesellschaft, und sie nähern sich der Religion kulturell. Geertz und Combs-Schilling versuchen, möglichst unvoreingenommen an ihr Forschungsfeld heranzugehen und die kulturellen Werte eines für sie fremden Forschungsfeldes zu erkunden. Diese anthropologische Herangehensweise ist für meine Arbeit besonders wichtig, da ich mich selbst in der Position einer Außenbeobachterin befinde.

Weiterhin möchte ich kurz einige Studien vorstellen, die sich mit der religiösen Identität von jungen Frauen auseinandersetzen, die Mitglied von islamistischen Organisationen geworden sind. Diese Studien wurden jedoch nicht in Marokko, sondern in Kairo und in Algier durchgeführt, und sie beziehen sich auf eine ganz bestimmte ‘neue’ Lebensform des weiblichen Islams: Die religiöse Emanzipation durch Eintritt in eine islamistische Organisation.

Bärbel Reuter untersucht in ihrer Studie „Gelebte Religion: Religiöse Praxis junger Islamistinnen in Kairo“⁶⁶ wie junge Frauen in Ägypten ihre Religion leben. Dabei konzentriert sie sich auf Frauen, die religiösen Gruppen angehören, und beschreibt deren Alltagswelt, die von der Religion bestimmt wird. Sie stellt heraus, daß sich die ‘islamistische Szene’ als sehr differenziert erwies und daß auch die Vorstellungen der Frauen und ihre

⁶² Clifford Geertz, Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Indonesien und Marokko, Frankfurt/Main 1988 (orig. 1968)

⁶³ Ebd. S.165

⁶⁴ Ebd. S.167

⁶⁵ Eliane Combs-Schilling, Sacred Performances. Islam, Sexuality and Sacrifice, New York 1989

⁶⁶ Bärbel Reuter, Gelebte Religion: Religiöse Praxis junger Islamistinnen in Kairo, Bamberg 1998

Lebensplanungen sich erheblich voneinander unterscheiden.⁶⁷ Reuter stellt in Einzelporträts dar, wie die Islamistinnen ihre Religion leben. Sie stellt Einflüsse durch Familie, Gesellschaft und durch die Organisation auf die jungen Frauen heraus und beschreibt diese ausführlich in den verschiedenen Lebensbereichen und Lebensabschnitten der Frauen.

Karin Werner untersucht in ihrer Studie „Between Westernization and the Veil: Contemporary Lifestyles of Women in Cairo“⁶⁸ das Phänomen des Erstarkens von islamistischen Kulturmustern bei jungen Frauen in der ägyptischen Mittelklasse. Die jungen Frauen sehen zwischen der patriarchal geprägten Sexualethik in ihrer Familie und der von den jungen Männern und vom Status dominierten sexuellen Ethik im Freundeskreis keine Möglichkeit mehr, zu reagieren.⁶⁹ Auch in islamistisch ausgerichteten Milieus der ägyptischen Gesellschaft dominiert ein patriarchales Frauenbild, Frauen werden als Hausfrau oder keusche Jungfrau gesehen.⁷⁰ Die jungen Frauen reagieren auf diese von patriarchalen Traditionen, männlicher Dominanz im Freundeskreis sowie neuem, östlichem Patriarchat durchdrungene Umwelt, die von ihnen einerseits ein keusches, andererseits ein offenes sexuelles Verhalten fordert, mit Abgrenzung. Die jungen Frauen reagieren entweder mit einer stark pro-westlichen, einer pragmatischen oder einer rational islamistischen Einstellung auf diese Kulturmuster, in denen Unterschiedliches von ihnen erwartet wird. Dabei sieht Karin Werner den Islamismus im wesentlichen als emanzipatorische Reaktion auf unterschiedliche Formen des Patriarchats in der ägyptischen Gesellschaft.

Inès Nour und Djedjida Imache erforschen anhand einer Befragung von 200 algerischen Islamistinnen an der Universität in Algier, was das Besondere des weiblichen Diskurses innerhalb der islamistischen Bewegung ausmacht.⁷¹ Die Autorinnen heben die Rolle von Frauen im männlich dominierten islamistischen Diskurs hervor und zeigen damit, daß islamistische Ansichten immer mehr auch von Frauen bewußt geprägt und unterstützt werden. Auch Gema Martin Muñoz, Laetitia Bucaille⁷² und mehrere andere Forscherinnen haben sich mit dem Phänomen des Islamismus bei jungen Frauen auseinandergesetzt.

Wenn man diese Studien liest, so könnte man annehmen, daß sich nur Frauen, die islamistischen Gruppen beitreten, Gedanken über ihre Religion machen und andere Gruppen in der Gesellschaft ihre religiöse Identität entweder nach der „Moderne“ oder nach der

⁶⁷ Ebd. S.14

⁶⁸ Karin Werner, *Between Westernization and the Veil: Contemporary Lifestyles of Women in Cairo*, Bielefeld 1997

⁶⁹ S.257

⁷⁰ S. 259 f.

⁷¹ Inès Nour/ Djedjida Imache, *Algériennes entre islam et islamisme*, Aix en Provence 1994

⁷² Gema Martin Muñoz, *Islamistes et pourtant modernes*, S.33-43 aus: *Confluences méditerranées*, Paris, no.27/1998 und Laetitia Bucaille, *L'engagement islamiste des femmes en Algérie*, S.105-118 aus: *Monde Arabe: Maghreb-Machrek*, Paris, no.144/1994

„Tradition“ leben. Es wird aus den Studien über die Islamistinnen kaum deutlich, daß es bei jungen Frauen auch andere Formen gibt, ihre islamische Identität zu leben.

Zuletzt will ich die Studien zur religiösen Identität ausführlicher vorstellen, auf die ich mich in der Anlage meiner Untersuchung am meisten stützen werde:

Kamal Mellakh untersucht in seiner Studie „Les lycéens et la socialisation au Maroc“⁷³ die Wertvorstellungen von Gymnasiasten der Oberstufe anhand eines offenen Fragebogens. Er stellt fest, daß Gymnasiasten zwar nicht direkt die Dogmen des Islams in Frage stellen, aber ihre persönliche Religionspraxis nach individuellen Bedürfnissen ausrichten. Beispielsweise gaben die Mädchen an, daß das Tragen des Schleiers eine persönliche Entscheidung für sie sei.⁷⁴ Mellakh führt weitere Beispiele an, aus denen klar wird, daß die Schüler und Schülerinnen die Existenz und Gültigkeit von islamischen Dogmen zwar bejahen, sich jedoch in ihrem Verhalten nur manchmal danach richten. Er schließt daraus, daß die Gymnasiasten eine individuelle religiöse Identität haben, in der religiöse Werte neu gelebt werden.⁷⁵

Rahma Bourquia untersucht in ihrer Studie „Jeunesse estudiantine marocaine - valeurs et stratégies“⁷⁶ die Werte von Studierenden aller Fächer an der Universität in Rabat. Sie verwendet dabei einen Fragebogen, der sich mit den Idealvorstellungen eines guten Lebens, einer guten Ehe und auch mit religiösen Werten auseinandersetzt. Dabei stellt sie fest, daß der Islam in der Studentenschaft immer noch eine große Rolle als Produzent von Werten spiele, obwohl die Studierenden ihn auch nicht immer streng praktizierten. Sie bemerkt Unterschiede zwischen den Befragten in der Religionspraxis, in der Einstellung zum Schleier und zur Polygamie und auch in der Einstellung zur Sexualität. Studentinnen zeichneten sich durch eine strengere Religionspraxis aus als Studenten. In der Einstellung zum Schleier spalteten sich die Meinungen der Studierenden, obwohl die Studentinnen sich mehr Gedanken über den Schleier machten als Studenten, die ihn lediglich als religiöse Pflicht ansahen. In der Einstellung zu sexuellen Beziehungen vor der Ehe seien Frauen wesentlich strenger als Männer. Das, so erklärt Bourquia, hänge mit dem größeren Wert zusammen, den die Gesellschaft der weiblichen Jungfräulichkeit und Keuschheit beimesse. Bourquia stellt eine starke Verankerung des Islams in der ethischen Sichtweise der Studentinnen fest, aber gleichzeitig eine schwache Religionspraxis.⁷⁷ Die Ergebnisse dieser Studie sind für meine Untersuchung interessant, da sie darauf hinweisen, daß Studierende ihre Identität zwar aus

⁷³ Kamal Mellakh, *Les lycéens et la socialisation au Maroc: Enquete auprès des élèves de Terminales de Rabat*, Aix-Marseille 1997, Doctorat Fac de sociologie

⁷⁴ Ebd. S.177

⁷⁵ Ebd. S.307

⁷⁶ Rahma Bourquia (Hrsg.), *Jeunesse estudiantine Marocaine - valeurs et stratégies*, Rabat 1995

⁷⁷ Ebd. S.88-97

dem Wertesystem Islam schöpfen, daß diese Identität jedoch nicht immer mit voller Konsequenz gelebt wird.

Auch Mounia Bennani-Chraïbi stellt in Einzelgesprächen mit marokkanischen Jugendlichen Ähnliches fest. In „Soumis et rebelles - les jeunes au Maroc“⁷⁸ beschreibt sie, daß die Jugendlichen immer mehr Kontakte zum Okzident hätten und sich teilweise einen „westlichen“ Lebensstil zulegten. Dennoch schöpften sie ihre religiöse Identität und ihre ethischen Vorstellungen aus islamischen Werten. Der Islam werde von den Jugendlichen als ethisches Ideal gesehen, auch wenn sie oft die Religionspraxis wie das Gebet vernachlässigten.⁷⁹ Für die Mehrzahl der Jugendlichen, so sagt Bennani-Chraïbi, unterscheide sich die vorgeschriebene Religion von der gelebten Religion. Dies sei ein Zeichen für die Entstehung des Individuums in Marokko, ein Zeichen für das Nebeneinander-Existieren von verschiedenen Wahrheiten, die sich im Individuum vereinigten.⁸⁰

Von den hier vorgestellten wissenschaftlichen Arbeiten sind vor allem die Studien von Rahma Bourquia, Mounia Bennani-Chraïbi, Mohammed Chekroun und Kamal Mellakh entscheidend für meinen ersten Einblick in die religiöse Identität gewesen. In allen vier Studien versuchen die Forschenden mehr über religiöse Identität in Marokko herauszufinden. Sie beschäftigen sich nicht nur mit einer bestimmten religiösen Gruppe, sondern sie konzentrieren sich in ihren Untersuchungen auf eine bestimmte Altersgruppe, ob es nun Jugendliche (Bennani-Chraïbi), Studierende (Bourquia) oder Gymnasiasten (Mellakh/Chekroun) sind. Diese Studien versuchen, sich möglichst weit an die soziale Wirklichkeit anzunähern, ohne einen festes Ergebnis vorauszusetzen. Die Arbeiten von Bourquia, Bennani-Chraïbi, Mellakh und Chekroun überzeugten mich davon, daß es sich lohnen würde, die religiöse Identität der Studentinnen zu untersuchen und daß ich dabei unterschiedliche religiöse Identitäten vorfinden würde.

III. Hintergrund der Analyse

1. Religion und Herrschaft

1.1. Die religiöse Legitimität der Herrschaft des Königs

⁷⁸ Mounia Bennani-Chraïbi, *Soumis et rebelles-les jeunes au Maroc*, Paris 1994

⁷⁹ Ebd. S.102

In Marokko existieren auf staatlicher Ebene zwei unterschiedliche Herrschaftssysteme nebeneinander, die nicht auf derselben legitimatorischen Grundlage beruhen: Das Parlament und die Regierung auf der einen Seite und die Monarchie auf der anderen Seite.

Das Parlament ist vom Volk gewählt und die Regierung wird durch die Repräsentation des Volkes legitimiert. Jedoch spricht die Verfassung der Regierung die eigentliche Herrschaft über die politischen Entscheidungen ab. Absoluter politischer Herrscher in Marokko ist der König. Er kann das Parlament auflösen, er ernennt den Premierminister und er billigt die Gesetze. Er kann jederzeit auf ein Referendum zurückgreifen und damit das Parlament umgehen. Er kann den Ausnahmezustand erklären und er ist Oberbefehlshaber der Armee.⁸¹

Der König ist jedoch nicht nur politischer, sondern auch religiöser Herrscher. Diese Doppelfunktion ist in der marokkanischen Verfassung festgelegt, dort heißt es in Artikel 23: Die Person des Königs ist unverletzlich und heilig. Auch ist der König gleichzeitig „Oberhaupt der Gläubigen“ (Amir al-mu'min), „Höchster Vertreter der Nation“, „Symbol der Einheit der Nation“ und „Hüter des Islams und der Verfassung“ (Art 20).⁸² Er steht damit als Person über dem Recht und über der Verfassung.

Die absolute Herrschaft des Königs legitimiert sich durch eine religiöse Symbolik, in der die von der Salafiya Bewegung geprägte Auffassung des Islams⁸³ und die marokkanische religiöse Traditionen miteinander verbunden sind. Der König schöpft seine Legitimität aus einem Vertrag (Bay'a) zwischen sich und einem Rat (Shura). Dieser Rat besteht in Marokko aus Religions- und Rechtsgelehrten ('Ulama'), Adel und einflußreichen Beratern des Hofes sowie höheren Beamten.

⁸⁰ Ebd. S.102

⁸¹ Abderrahim Lamchichi, *Etat, légitimité religieuse et contestation islamique au Maroc*, S.80 aus: *Confluences méditerranées*, Paris, no.12/1994, S.77-90

⁸² Eine Übersetzung der marokkanischen Verfassung aus dem Französischen aus: <http://www.marokko.com>

⁸³ Die Salafiya war eine Reformbewegung, die Anfang des 20. Jahrhunderts um Jamal al-Din al-Afghani und Muhammad 'Abduh entstand. Die Denker der Salafiya kritisierten vor allem die Vermischung des Islams mit Volkstraditionen und forderten eine Wiederbesinnung auf die islamischen Schriften, vor allem auf den Koran und den Hadith.(siehe: *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford, 1995, S.463). Während der marokkanischen Unabhängigkeitsbewegung wurde Allal el-Fasi der wichtigste Vertreter der Salafiya. Er schreibt: „The aim of the Salafiya was the cleansing of religion from the superstitions that had crept into it and the restoration of its original purity.“ (aus: 'Alal al-Fasi, *The Independence Movements in Arab North Africa*, Washington 1954 (orig. Kairo 1948). Nach der Unabhängigkeit wurden Elemente der Salafiya zur Staatsreligion. Mohamed Chekroun spricht in diesem Zusammenhang von einer „neuen Salafiya“, die die islamischen Normen, die in der marokkanischen Geschichte produziert worden waren, verteidigt und die das Makhzen System (Zentralismus) seit der Alawiten Dynastie unterstützt. In dieser neuen Salafiya werden Widersprüche und Streitpunkte der religiösen Interpretation und kulturelle Widersprüche vereinigt. Das Verdienst von A. el-Fassi war es, so Chekroun, das salafitische Erbe mit der marokkanischen Tradition zu verbinden. Damit unterstützte die marokkanische Salafi-Interpretation das Entstehen des Zentralstaates. (siehe: Mohamed Chekroun, *Jeux et enjeux culturels au Maroc*, Rabat 1990, S.47)

Abdelhadi Ghazi beschreibt, daß der Rat den König nach seinen Fähigkeiten auswähle. Dabei werde der Kandidat bestimmt, der am geeignetsten sei, um die Interessen der Muslime durchzusetzen.⁸⁴ Die Bay'a, so Abdelhadi Ghazi, bestätige oder erneuere die Position des Königs zunächst als Oberhaupt der Gläubigen, aber auch in der Konsequenz als Oberhaupt des Staates. Sie beinhalte Pflichten für beide Seiten: Die Untertanen müßten dem Herrscher untergeben sein und ihn als religiöse und politische Autorität akzeptieren. Der Herrscher habe dagegen die Pflicht, sich treu zu Gott zu verhalten, den Islam zu bewahren und das Land zu verteidigen, sowie über die Interessen und das Wohlbefinden der Bürger zu wachen. Ghazi betont die Gleichberechtigung zwischen König und Volk in der Bay'a. Der Vertrag könne jederzeit aufgelöst werden, wenn der König seine Pflichten nicht erfülle. Die Bay'a schaffe eine emotionale Verbindung zwischen Volk und Souverän.⁸⁵ Ghazi beschreibt die Gleichberechtigung zwischen Volk und Souverän als selbstverständlich. Seiner Meinung nach kann der marokkanische König jederzeit abgewählt werden, wenn er den Vertrag verletzt.

Ghazi erkennt in seinem Buch die gesellschaftliche Wirklichkeit, in der es unvorstellbar ist, daß ein Monarch zurücktritt, weil er seine Pflichten nicht erfüllt. Im Gegenteil, die Monarchie wird durch Erbfolge weitergegeben. Tatsächlich wiederholt sich das Ritual der Bay'a jedes Jahr und nicht das Volk, sondern die Shura schließen diesen Vertrag mit dem König. In diesem Ritual wird der Text der Bay'a verlesen, der die religiöse Legitimität der Herrschaft des Königs begründet. In diesem Text wird die religiöse Legitimität deutlich, die die Bay'a stiftet. Es heißt dort, daß Gott dem König die Herrschaft übertragen hat:

„Dieu lui a donné les rênes du pouvoir afin de distribuer les droits; il a fait de lui le pôle autour duquel s'articule le monde. Il est son garant sur Sa terre et Son ombre sur Ses adorateurs. Grâce à lui - le calife - les épouses sont à l'abri, l'opprimé gagne sa cause, l'oppresseur reçoit son châtement, le persécuté se sent en sécurité (...)“⁸⁶

Hassan II. selbst stellte die Bay'a als einen Vertrag zwischen sich und dem marokkanischen Volk dar, der für ihn ein direktes Engagement bedeutete:

„'Al Bei'a' est une chose avec laquelle il ne faut, surtout pas, s'amuser. En effet, Je suis aussi lié par Mes obligations à l'égard de Mes sujets que ceux-ci sont liés à Mon égard. Je suis, à la fois, leur sujet et leur Roi. C'est ce qui vous apparaît probablement si difficile à comprendre en Occident.“⁸⁷

⁸⁴ Abdelhadi Ghazi, D'hier à aujourd'hui: Le champ politique marocain, Casablanca 1998, S. 57

⁸⁵ Ebd. S.55

⁸⁶ Text der Bay'a von 1907, der bis heute jährlich verlesen wird. Aus: Abdelhadi Ghazi, D'hier à aujourd'hui: Le champ politique marocain, 1998, S.63,

⁸⁷ Eric Laurent, Hassan II.. La Mémoire d'un Roi; Entretiens avec Eric Laurent, Paris 1993, S.95 f.

Ein weiteres Merkmal, das zur religiösen Legitimität des Königs beitrage, sei die besondere Segnung von Gott (Baraka). Der König sei traditionell mit einem besonderen Segen Gottes ausgestattet, da er ein direkter Nachfolgers des Propheten (Sharif) sei. Ghazi legt in seinem Buch den offiziellen Standpunkt zur religiösen Legitimität der Herrschaft des Königs dar.

Mohamed Tozy dagegen sieht die religiöse Legitimität des Königs kritisch. Die Bay'a ist für ihn kein gleichberechtigter Vertrag, sondern ein „Ritus der Unterwerfung“⁸⁸. Die Bay'a habe gerade die Möglichkeit eines gleichberechtigten Vertrages zwischen Volk und Herrschaft verhindert, da sie sich außerhalb des Rechts bewege. Für Tozy beruht die Legitimität des Königs nicht auf dem Islam⁸⁹, sondern auf zwei unterschiedlichen Dimensionen: Einerseits gebe es einen ideologischen Diskurs, der Rückbezug auf die islamische Doktrin der Macht nehme und Herrschaftsbeziehungen und Gehorsam in Marokko installiere. Andererseits spiele die kulturelle Tradition für die Legitimität des Königs eine große Rolle. Aufgrund verschiedener historischer Umstände sei der König gleichzeitig Oberhaupt der Gläubigen, Nachkomme des Propheten und Verwaltungschef geworden, er sei traditionell aber auch Sultan und Patriarch einer großen Familie, des marokkanischen Volks.⁹⁰

Hassan II. sah sich selbst als Oberhaupt jeder einzelnen marokkanischen Familie und beschrieb seine emotionale Beziehung zu jedem Individuum in seinem Königreich. Er verglich sie mit dem Verhältnis zwischen Vater und Sohn. Hassan II. beurteilte diese Beziehung zwischen sich und seinen Untertanen als über dem Recht, ja, über der Verfassung stehend:

„Cette allégeance est un lien particulier entre Moi et chaque Marocain que Je dois considérer comme un membre de Ma famille, qu'il soit riche ou pauvre, et qui peut se considérer comme Mon fils. C'est une obligation religieuse pour le Roi du Maroc, Emir des croyants, de se considérer comme partie intégrante de chaque famille. Je dirais que c'est le meilleur des remèdes contre l'usure et le scepticisme qu'apporte le pouvoir exercé dans le cadre de textes, d'article de constitution bien délimités.“⁹¹

Weiterhin kritisiert Tozy die besondere Segnung des Königs, er nennt sie eine „Maraboutisation du pouvoir royal“.⁹² Tozy erkennt in der Baraka eine Fortsetzung der marokkanischen Heiligenverehrung, die für ihn nichts mit dem Islam, sondern nur etwas mit Tradition zu tun habe. Für Tozy wird durch die religiöse und traditionelle Legitimität der

⁸⁸ Mohamed Tozy, *Monarchie et Islam politique au Maroc*, Paris 1999, S.80

⁸⁹ Tozy ist der Meinung, daß ein islamischer Staat nicht existieren kann und er thematisiert in seinen Büchern und Aufsätzen die Politisierung und Institutionalisierung von Religion in Marokko

⁹⁰ Mohammed Tozy, *Monarchie et Islam politique au Maroc*, 1999, S.40 f.

⁹¹ Eric Laurent, Hassan II.. *La Mémoire d'un Roi*, Entretiens avec Eric Laurent, Paris 1993, S.94

Herrschaft des Königs der Platz des positiven Rechtes in Marokko reduziert.⁹³ Jedoch wird diese Legitimität der königlichen Herrschaft bis heute von einer Mehrheit der Bevölkerung akzeptiert und in manchen Schichten wird der König wie ein Heiliger verehrt.⁹⁴

Eliane Combs-Schilling erklärt die Stärke der Legitimität des Königs nicht nur durch die Bay'a und seinen Titel als Sharif, als Nachfolger des Propheten, sondern auch dadurch, daß sich die Legitimität seiner Position als übergeordneter Patriarch in Ritualen erneuert.⁹⁵ Hierbei spielen für sie Blutrurale eine große Rolle. Am Tag des „Geburtstags des Propheten“ werde die Blutsverwandtschaft zwischen dem Propheten und dem König ins Gedächtnis gerufen. In traditionellen ländlichen Hochzeitsritualen verwandle sich der Bräutigam in den Monarchen und werde dadurch zum Herrscher über die weibliche Sexualität und vor allem zum Eroberer der weiblichen Jungfräulichkeit. Schließlich, so Combs-Schilling, wenn der Patriarch beim Opferfest ('Aid kabir) im Andenken an Abrahams Schlachtopfer für Gott einen Hammel schlachte, dann vergieße er das Blut des Tieres für seine Familie. An demselben Tag vergieße der König dieses Blut für sein Volk.⁹⁶ Diese Riten verstärkten die Legitimität des Königs auf symbolische Art. Er werde in diesen Riten mit dem patriarchischen Familienoberhaupt gleichgesetzt.⁹⁷

Die multiple Funktion des marokkanischen Königs als Oberster der Gläubigen, als staatliches Oberhaupt und als Freund des Volkes wird auch deutlich, wenn man sich Selbstdarstellungen von Mohamed VI. betrachtet. Er tritt einerseits in der weißen Djellabah auf, als Zeichen seiner Zugehörigkeit zur islamischen Tradition, andererseits im Anzug und mit Aktentasche als Zeichen seiner staatlichen Funktion. Auch zeigt er sich als rauchender König mit Sonnenbrille und als Oberbefehlshaber der Armee in Uniform. Weiterhin ist ein Markenzeichen von Mohammed VI., ganz im Gegenteil zu seinem Vater, daß er sich unter das Volk mischt.⁹⁸

Durch diese Darstellungen wird klar, daß die Legitimität der monarchischen Herrschaft in Marokko auf religiösen und emotionalen Beziehungen beruht und nicht auf einer Repräsentation von politischen Interessen. Die Herrschaft des Königs leitet sich einerseits von

⁹² Mohamed Tozy, *Monarchie et Islam politique au Maroc*, 1999, S.84

⁹³ Ebd. S.20

⁹⁴ Ignacio Ramonet, *Marokko wartet*, S.1 aus: *Le monde diplomatique* (deutsche Ausgabe), 14. Juli 2000, S.1 und S.6 und 7

⁹⁵ Eliane Combs-Schilling, *Sacred Performances, Sexuality and Sacrifice*, New York 1989, S.295

⁹⁶ Ebd. S.301

⁹⁷ Dabei geht Combs-Schilling mit Geertz davon aus, daß die religiöse Sichtweise vor allem durch Teilnahme an Ritualen verstärkt wird. In diesen Ritualen erlebe der einzelne Mensch seine Transzendenz, er trete aus der Alltagswelt aus. Die Frage bleibt, ob diese Rituale nicht eher zu einer Art leerer Gewohnheit geworden sind, die nichts mit dem Alltag der Menschen zu tun hat.

⁹⁸ Siehe die verschiedenen Darstellungen des Königs Mohamed VI im Anhang S.105-109

einer politischen Interpretation des Islams⁹⁹ ab, und andererseits von der marokkanischen Tradition der Baraka. Sie wird bis heute in der offiziellen Interpretation so dargestellt und einmal jährlich durch den Ritus der Bay'a erneuert.

Diese Herrschaft des Königs über die religiöse Interpretation und über die Politik wird jedoch nicht von allen gesellschaftlichen Gruppen anerkannt. Widerstand gegen die staatliche religiöse Interpretation kam seit den 70er Jahren aus marxistisch geprägten Gruppen und Parteien wie auch aus dem islamistischen Lager.¹⁰⁰ Auch die nach der Unabhängigkeit gegründete Vereinigung der 'Ulama', der Rechts- und Religionsgelehrten, interpretierte Religion auf ihre Art und Weise und war zunächst unabhängig vom Staat organisiert. Als Reaktion auf diese Widerstände versuchte Hassan II. seit Mitte der 70er Jahre, verstärkt die religiöse Interpretation zu institutionalisieren und den religiösen Diskurs zu monopolisieren.¹⁰¹

1.2. Monopolisierung und Institutionalisierung des religiösen Diskurses: Das Ministerium für religiöse Stiftungen und der Oberste Rat der Rechts- und Religionsgelehrten

Mit der religiösen Legitimität des Königs und seiner Doppelfunktion als religiöses Oberhaupt und Staatsoberhaupt ist nur ein Aspekt der Beziehung zwischen Staat und Religion erklärt. Die Monarchie in Marokko hat seit der Unabhängigkeit des Landes verstärkt versucht, den religiösen Diskurs, die Interpretation des Islams und die Ausübung von Religion, zu kontrollieren. Die Monarchie versuchte, gegenläufige religiöse Tendenzen mundtot zu machen und die Rechts- und Religionsgelehrten unter die Macht des Staates zu bringen. Nach der Unabhängigkeit 1956, kam es zu einer immer stärker werdenden Repression gegenläufiger religiöser Tendenzen, die einen Machtanspruch stellten. Gerade der „revolutionäre“ Islam, der die religiöse Legitimität der Monarchie in Frage stellte, wurde seit den 70er Jahren massiv bekämpft.¹⁰² Auf der anderen Seite versuchte der König die

⁹⁹ Die Auffassung, daß der Prophet Mohammed der Gründer eines Staates war und daß sich sein Stellvertreter (Khalifa) bis heute auf die Nachfolge des Propheten und seine Legitimität stützen kann, ist weit verbreitet. Gegner dieser Auffassung sind unter anderen: Ali Abderrazik, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, Paris 1994 (orig. 1925); Abdou Filali-Ansary, *L'Islam - est-il hostile à la laïcité?*, Casablanca 1999

¹⁰⁰ Diese Widerstände sind bei Mohammed Tozy, *Monarchie et Islam politique au Maroc*, 1999 erläutert.

¹⁰¹ Mohamed Tozy, *Monarchie et Islam politique au Maroc*, 1999, S. 75

¹⁰² Die drei größten Organisationen des „revolutionären Islams“ in Marokko sind: Al-'adl wa l-ihsan, Jama'at al-islam und Jama'at at-tabligh wa-d-da'wa, dazu siehe: Mohamed Tozy, *Monarchie et Islam politique au Maroc*, 1999, S.167-273 und auch Abderrahim Lamchichi, *Etat, légitimité religieuse et contestation islamique au Maroc*, 1994, S.82-86. Ich nenne diesen Islam „revolutionären“ Islam, da diese Gruppen eine andere Gesellschaftsvorstellung als die herrschende vertreten.

islamischen Rechts- und Religionsgelehrten ('Ulama') und vor allem ihre Predigten (Khutba) in der Moschee zu kontrollieren. Dabei übernahm das Ministerium für religiöse Stiftungen (Wizara al-habus), das seit der Unabhängigkeit unter Anweisung des Königs stand, eine Schlüsselfunktion. In diesem Ministerium wird der offizielle religiöse Diskurs kontrolliert. Hier werden die Inhalte von religiösen Zeitungen, von religiösen Sendungen im staatlichen Fernsehen bestimmt und ein Großteil der Produktion von religiösen Schriften kontrolliert.¹⁰³

Die Religions- und Rechtsgelehrten waren jedoch zunächst unabhängig vom staatlichen Ministerium in einer Vereinigung organisiert. Seit Mitte der 70er Jahre gab es jedoch immer mehr „revolutionäre“ Rechts- und Religionsgelehrte, die nicht zu dieser Vereinigung gehörten. Einige von ihnen stellten sich gegen das Primat der religiösen Herrschaft durch den König. 1981 schließlich reagierte Hassan II. auf die Untergrabung seiner Legitimität. Er unterstellte die Vereinigung der Rechts- und Religionsgelehrten per Dekret unter das Ministerium für religiöse Stiftungen. Dabei schuf der Monarch eine neue institutionelle Struktur, den „Obersten Rat der Gelehrten“. Dieser Rat umfaßte die Vereinigung der Rechts- und Religionsgelehrten und Hassan II. selbst als Präsidenten. Hier wurde von nun an die religiöse Orthodoxie bestimmt, und es wurde darauf geachtet, daß die Freitagspredigten der Gelehrten konform zur politisch-religiösen Ideologie sind. Das schaffte eine enge Kontrolle der religiösen Diskurse, der Religionsausübung und der religiösen Institutionen.¹⁰⁴ Es führte auch zu einer Institutionalisierung der Geistlichkeit, die eigentlich im Koran nicht vorgesehen ist.¹⁰⁵

Seitdem treten der König, das Ministerium für religiöse Stiftungen und die Vereinigung der Rechts- und Religionsgelehrten gemeinsam auf, und sie führen aktuelle Diskussionen um die Interpretation und Anwendung von Religion. Ein Beispiel dafür ist die Reaktion auf die Briefe von Abdesslam Yassine, Vorsitzender der revolutionären Organisation Al-'Adl wa-l-Ihsan, der bis Mitte Juni 2000 unter Hausarrest stand. Er hatte im Februar 2000 in einem Memorandum die Legitimität der Monarchie direkt angegriffen. Abdesslam Yassine nennt in diesem Text die Zeremonie der alljährlichen Bestätigung der Herrschaft des Königs durch den Ritus der Bay'a eine lächerliche Parodie. Für ihn ist der marokkanische König keine Autorität, die vom Volk in Freiheit bestimmt wurde und er kann keinen Anspruch auf das

¹⁰³ Abderrahim Lamchichi, *Etat, légitimité religieuse et contestation islamique au Maroc*, 1994, S.81

¹⁰⁴ Ebd. S.81 f.

¹⁰⁵ Siehe Mohamed Tozy, *Monarchie et Islam politique au Maroc*, 1999, S.115. Die Geistlichen haben dem Koran und dem Hadith nach keine Sonderfunktion. Sie sind nicht, wie zum Beispiel in der christlichen Kirche, Mittler zwischen dem Menschen und Gott. Geistliche sind Menschen, die sich besonders gut mit dem Koran und dem Hadith und ihren Interpretationen auskennen. Meistens üben sie neben der Leitung des Gebets einen anderen Beruf aus.

Kalifat erheben.¹⁰⁶ Die Vereinigung der Rechts- und Religionsgelehrten reagierte in einem Communiqué auf das Memorandum, sie stellte sich dabei hinter den Monarchen und betonte die „religiöse Einheit“ Marokkos. Gegensätzliche religiöse Interpretationen wie die von Abdesslam Yassine werden hier als Extremismus, Häresie und Atheismus bezeichnet :

„Partant de l'allégeance prescrite par l'islam qui engage les marocains et qui exige d'eux appui et obéissance au Commandeur des croyants à une époque où pullulent les manifestations d'extrémisme, d'hérésie et d'athéisme (...) qui n'ont d'autres objectifs que de porter atteinte à l'islam et aux musulmans et de semer les graines de la discorde dans leur contrées où règnent sûreté, sérénité, unité et quiétude (...)“¹⁰⁷

An der Reaktion der Vereinigung der Rechts- und Religionsgelehrten auf den Brief von Abdesslam Yassine wird der staatliche Wille der Kontrolle eines einheitlichen religiösen Diskurses sehr deutlich. Alles, was von der offiziellen Interpretation der Religion abweicht wird vom Ministerium für religiöse Stiftungen als extrem und häretisch verdammt.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß es eine enge Verflechtung zwischen König, Ministerium und Vereinigung der Rechts- und Religionsgelehrten gibt und daß diese Verflechtung zu einer Kontrolle und Uniformisierung des religiösen Diskurses geführt hat. Sie hat aber gleichzeitig zu einer Ausgrenzung gegenläufiger Tendenzen geführt, die sich immer lauter gegen den uniformen Diskurs wehren.

Tozy argumentiert, daß dieser staatlich institutionalisierte Islam zu einem Abstraktum geworden sei, das sich immer mehr von der alltäglichen Wirklichkeit entferne. Für Tozy ist der Einfall des religiösen Diskurses in das Feld der Politik Zeichen für die Legitimitätskrise der monarchischen Herrschaft. Gerade weil die Legitimität des Königs durch die religiöse Abstammung und die Bay'a nicht mehr ausreiche, werde der religiöse Diskurs verstärkt kontrolliert, um die schwache Legitimität durch religiöse Ideologie weiter zu untermauern.¹⁰⁸ Dabei komme es zu einer immer stärkeren Politisierung von Religion und Kanalisierung des religiösen Diskurses durch die marokkanische Monarchie.

2. Religion und Gesetz - Die Mudawana

Die Stellung und Rolle der Frau in der marokkanischen Gesellschaft ist durch eine Gesetzessammlung (Mudawana) geprägt, die das Familien-, Ehe-, Scheidungs-,

¹⁰⁶ Abdesslam Yassine, Memorandum - à qui de droit, 1999, S.5 aus: <http://www.yassine.net/lettres>

¹⁰⁷ Internet-Seite des Ministère de Habous, <http://www.habous.gov.ma> - 'Communiqué de la Ligue des Oulémas du Maroc, S.1 f.

¹⁰⁸ Mohamed Tozy, Monarchie et Islam politique au Maroc, 1999, S.170

Personenstands- und Erbrecht beinhaltet. Diese Gesetzessammlung gilt offiziell als vom Koran inspiriert und sie wirkt sich durch ihre Bestimmungen vor allem auf das alltägliche Leben von Frauen aus.

Nach der Unabhängigkeit, 1957, setzte sich eine Kommission mit dem Ziel zusammen, eine Gesetzessammlung zu schaffen, die von Koran und Hadith inspiriert sein sollte. Damit sollte ein Teil der im Koran festgelegten Rechtsvorschriften (Shari'a) umgesetzt werden. Das offizielle Ziel dieser Gesetzessammlung war es, die Basis des Islams zu bekräftigen und den Aberglauben und die schlechten Absichten zu bekämpfen, die den Islam in einer konservativen und reaktionären Art interpretieren.¹⁰⁹ Sie wurde also offiziell als fortschrittliche Gesetzgebung aufgefaßt. 'Alal el-Fasi war Berichterstatter dieser Kommission und prägte die Gesetzessammlung mit seinen Ideen, die aus der Salafiya stammten.¹¹⁰ Das Ergebnis war jedoch eine Gesetzessammlung, die sich an die traditionelle malikitische Rechtsschule (madhab) hielt.¹¹¹ Die Mudawana von 1957 enthielt Vorschriften, die den Frauen einen gewissen Rechtsstatus einräumten. Regelungen betreffs der Ehe, der Scheidung oder des Erbes durften nicht mehr durch ein Urteil des Richters (Qadi) getroffen werden, sondern mußten sich an das Gesetz halten. Es wurde ein Mindestalter für die Hochzeit festgesetzt und das Gewohnheitsrecht ('Urf), das die Frauen teilweise vollständig enterbte, wurde außer Kraft gesetzt. Weiterhin wurde das Recht des Vaters oder Tutors ausgesetzt, seine Tochter oder sein Mündel durch Zwang verheiraten zu können. Außerdem bekam die Frau ein Recht auf eine Abfindung bei einer unrechtmäßigen Verstoßung. Das sei, so betont al-Ahnaf, jedoch wenig gewesen im Vergleich zu den Erwartungen und Hoffnungen, die durch die Unabhängigkeitsbewegung geweckt worden waren.¹¹² Andere Wissenschaftler meinen, daß die Gesetzessammlung in dieser Zeit und im Kontext der Unabhängigkeit fortschrittlich gewesen sei, da sie die Frau vom väterlichen Zwang befreite und juristische Ungleichheiten, wenn auch nicht abschaffte, so doch milderte. Der juristische Zugang der Frau zur Scheidung und die Regelung der Hochzeit durch die Gesetzessammlung sei, diesen Autoren zufolge, nur unter dem Einfluß des französischen Rechts zustande gekommen.¹¹³

Von 1957 bis 1993 blieb die Mudawana in Kraft. Seit Anfang der 90er Jahre jedoch begann eine Diskussion um die Mudawana in der Zivilgesellschaft und auch auf politischer Ebene, in der die Gesetzessammlung grundsätzlich in Frage gestellt wurde. Hassan II. beendete diese

¹⁰⁹ So formulierte es der Vorsitzende der Kommission, der damalige Kronprinz Moulay Hassan

¹¹⁰ Zur Erklärung der Salafiya siehe Fußnote Nummer 83

¹¹¹ Mohamed al-Ahnaf, Maroc - Le code du statut personel, S.5 aus: Monde arabe: Maghreb - Machrek, Paris, no.145/1994, S.3-26

¹¹² Ebd. S.6

¹¹³ Mohamed Kerrou/Mostafa Kharoufi, Familles, valeurs et changements sociaux, S.29 aus: Monde arabe: Maghreb - Machrek, Paris, no.144/1994, S.26-39

Diskussion im August 1992 durch eine Rede, in der er seine Legitimität als Oberhaupt der Gläubigen herausstellte und versprach, sich der Frage anzunehmen:

„Sache, Ma chère fille, femme marocaine, que la Moudawana est d’abord une affaire qui relève de Mon ressort. C’est Moi qui porte la responsabilité de la Moudawana ou de sa non-application. Réfère-toi à Moi. Garde-toi de mêler, lors de la campagne référendaire et des campagnes électorales qui la suivront, ce qui est du domaine de ta religion à ce qui relève du temporel et de la politique. Grâce à Dieu, le Maroc est resté et restera à jamais étranger à un tel amalgame dangereux que Nous sentons proche de nous dans le monde islamique. (...) Je connais les constantes de la religion comme Je sais où peut intervenir l’effort d’interprétation en religion (Ijtihad). (...) Si vous M’écrivez - car il n’y a que le Serviteur de Dieu, Amir Al Mouminine, qui soit en mesure de résoudre ce problème-, Je consulterai les Ouléma et ne croyez surtout pas que les Ouléma du Maroc sont des fanatiques. Dieu vous garde de tels amalgames (...)“¹¹⁴

Indem er die Mudawana zu seiner persönlichen Angelegenheit erklärte, beendete er eine Debatte, die gefährlich für seine religiöse Legitimität und damit für den Staat hätte werden können.¹¹⁵ Der König berief eine Kommission aus Rechts- und Religionsgelehrten, hohen Richtern und Ministern ein, die eine Reform beschlossen. Die Rolle des Vormunds (Wali) wurde weiter eingeschränkt. Die Verstoßung der Frau wurde insoweit verändert, als daß der Mann ihr nun in jedem Fall eine Abfindung bezahlen und die Verstoßung registrieren lassen muß. Die Polygamie ist nicht mehr ohne Einverständnis der Frau möglich.¹¹⁶

Die gesetzgebende Kraft in Marokko habe mit dieser Reform jedoch nicht, so al-Ahnaf, auf die Entwicklung der gesellschaftlichen Wirklichkeit reagiert und die Mudawana setze bis heute einen juristischen Status für die Frau fest, der nichts mit der aktuellen Position der Frau in der Gesellschaft und auch nichts mit ihrer Position in der Familie zu tun habe.¹¹⁷ Die Mudawana verkörpere, so auch Malika Benradi-Khachani, die Fortdauer einer traditionalistischen Konzeption von Geschlechterbeziehungen. Wenn man sie mit dem Koran und dem Hadith vergleiche, habe sie oft wenig mit den heiligen Schriften zu tun. Die Mudawana sei eine Gesetzessammlung, die die patrilineare, legitime Familie schütze.¹¹⁸

Aischa Belarbi beschreibt, daß die Mudawana vor allem Auswirkungen auf das Alltagsleben der Frauen habe. Die Verschränkung des Religiösen mit den Gesetzen sei ein Mittel, um das

¹¹⁴ Discours royal du 20.août 1992, abgedruckt in Mohammed al-Ahnaf, Maroc- le code du statut personel, 1994, S.21f.

¹¹⁵ Ebd. S.17

¹¹⁶ Ebd. S.20

¹¹⁷ Ebd. S.7

¹¹⁸ Malika Benradi-Khachani, Les nouvelles revisions du code de statut personnel - La permanence de la tradition juridique islamique malékite, S. 20 f. aus: Aischa Belarbi (ed.), Femmes et Islam, Casablanca 1998, S. 19-34

Leben von Frauen zu kontrollieren.¹¹⁹ Die Gesetzessammlung legt die Rollenaufteilung und die Aufgaben der einzelnen Geschlechter bis in den Bereich der Sexualität hinein fest. Das soll im Folgenden an einer Auswahl von Bestimmungen aus dem Gesetzestext deutlich gemacht werden:

Die Ehe ist in der Mudawana als Vertrag zwischen Eheleuten definiert, der jedoch gleichzeitig staatlich vorgegebene ethische Grundsätze beinhaltet. Diese Grundsätze werden religiös legitimiert und sie sind zahlreich: Unter anderem wird in der Gesetzessammlung von Fortpflanzung, Treue, Reinheit, Zuneigung und gegenseitigem Respekt gesprochen:

„Die Hochzeit ist ein legaler Vertrag, durch den sich eine Frau und ein Mann verbinden, um ein gemeinsames und dauerhaftes Eheleben zu führen. Er hat ein Leben in Treue und Reinheit zum Ziel sowie den Wunsch der Fortpflanzung durch die Gründung eines Haushaltes, der auf einer stabilen Basis beruht und vom Mann geleitet wird. Dieser Haushalt erlaubt es den Eheleuten, ihre gegenseitigen Pflichten ernst zu nehmen im Frieden, in der Sicherheit und der Zuneigung und dem gegenseitigen Respekt.“ (Artikel 1)¹²⁰

Der Ehevertrag zieht unterschiedliche Rechte und Pflichten für Mann und Frau nach sich:

„Die Rechte beider Seiten sind: 1. Das Teilen einer Wohnung, 2. Gute Beziehungen, Respekt und gegenseitige Zuneigung sowie die Wahrung von moralischen und materiellen Interessen der Familie, 3. Erbrechte, 4. Die Schaffung von Verwandtschaftsverhältnissen (Art.34)

Die Pflichten des Mann sind: 1. Für Unterhalt, Nahrung, Kleidung, ärztliche Behandlung und Wohnraum der Familie zu sorgen, 2. Gleiche Behandlung im Falle der Polygamie zu gewährleisten, 3. Das Recht der Frau, ihre Eltern und ihre Verwandten zu besuchen, zu gewährleisten, jedoch in vernünftigen Grenzen, 4. Die Freiheit der Frau zu gewährleisten, von ihren Gütern Gebrauch zu machen und sie zu verwalten ohne Kontrolle des Mannes, der letztere hat kein Recht auf die Güter seiner Ehefrau (Art.35)

Die Pflichten der Frau sind: 1. Treue, 2. Gehorsam entsprechend den Konventionen, 3. Das Stillen der Kinder, wenn es möglich ist, 4. Die Aufgabe, für das Funktionieren des Haushaltes zu sorgen 5. Respektvolles Verhalten gegenüber dem Vater, der Mutter und den nahen Verwandten des Ehemannes (Art.36)

Die Mudawana regelt jedoch nicht nur das Eheleben, die Rolle des Mannes und die Rolle der Frau, sondern sie enthält auch Bestimmungen zur Scheidung und zum Erbrecht, die sich vor allem negativ auf die Frauen auswirken.¹²¹ Die Frau lebt das ganze Leben lang unter einer Art Vormundschaft: sie wird durch einen Vormund (Wali) in die Ehe gegeben, sie kann zum Beispiel vom Mann ohne größere Angabe von Gründen verstoßen werden, aber sie kann sich

¹¹⁹ Aïcha Belarbi (ed.) Femmes et Islam, Casablanca 1998, Vorwort S.5

¹²⁰ Zweisprachige Ausgabe (französisch-arabisch) der Mudawana, Rabat 1999, die Übersetzung ins Deutsche und auch die Unterstreichungen stammen von mir.

selbst von ihrem Mann nur mit großen Schwierigkeiten trennen, wenn dieser nicht einverstanden ist. Es ist auch festgelegt, daß die Übertragung der Religion auf die Kinder durch den Vater geschieht, das heißt, ihm kommt die Aufgabe der geistigen Erziehung zu. Die Frau hat dagegen die Aufgabe, für die grundlegende Erziehung der Kinder zu sorgen.

Seit Herbst 1999 gibt es eine neue Diskussion um die Mudawana, die noch nicht abgeschlossen ist. Im Rahmen des Plans zur Integration der Frau in die Entwicklung, den das Sozialministerium im März 1999 veröffentlichte¹²², wurde neben einer politischen und ökonomischen Integration von Frauen auch eine Änderung bestimmter Artikel der Mudawana vorgeschlagen. Das Heiratsalter für Frauen sollte auf das des Mannes angehoben werden (18 Jahre). Frauen sollten sich ohne einen Vormund verheiraten dürfen. Die Verstoßung sollte abgeschafft werden und durch eine gerichtliche Scheidung ersetzt werden, die Polygamie sollte abgeschafft werden, die Mutter sollte auch nach Wiederheirat das Sorgerecht für ihre Kinder behalten. Eine geschiedene Frau sollte die Hälfte der Güter erhalten, die während der Ehe angeschafft wurden. Ein Kind, das aus einer 'illegitimen' Beziehung stammt, sollte einen anderen Namen als den der Mutter bekommen.¹²³

Die Diskussion um diesen Plan und um die Veränderung der Mudawana erfaßte bald die gesamte städtische Gesellschaft Marokkos und spaltete sie in zwei Parteien. Zwei Demonstrationen am 12. März 2000, eine in Rabat und eine in Casablanca, machten die Spaltung der politisch aktiven Gesellschaft in der Haltung zur Mudawana deutlich. In Rabat fanden sich feministische und demokratische Gruppen, sowie ein Teil der politischen Parteien ein, die den Plan befürworteten. In Casablanca demonstrierten die Gegner des Plans, islamistische Gruppen, aber auch bestimmte Parteien des Parlaments und Teile der konservativen Zivilgesellschaft.¹²⁴ Streitpunkt und Auslöser für die Demonstrationen war vor allem die Veränderung der Mudawana, die in einem Teil des Plans vorgeschlagen wird, um die Position der Frau in der Gesellschaft zu verbessern. Die Mudawana als Anwendung der Shari'a im marokkanischen Recht erscheint als Dreh- und Angelpunkt der muslimischen Identität und dies nicht nur bei Gegnern des Plans. So betonen auch Befürworter immer wieder, daß der Plan nicht gegen die muslimische Identität gerichtet sei. Malika Benradi,

¹²¹ Mudawana, zur Scheidung im 2. Buch Art. 44-82, zum Erbrecht im 6. Buch Art.217-297 aus: Zweisprachige Ausgabe (französisch-arabisch) der Mudawana, Rabat 1999

¹²² Unter Federführung des Staatsministers für Soziales, Familie und Kinder, Mohammed Said Saâdi

¹²³ Kopie des bisher nur als Diskussionsgrundlage geltenden „Plan de l'intégration de la femme au développement“ aus dem marokkanischen Sozialministerium, S.116 und 117

¹²⁴ Photos der beiden Demonstrationen siehe Anhang S.110-113. Zum Ablauf und den Forderungen der Demonstration siehe auch mehrere Zeitungsartikel. Unter anderen: La Gazette du Maroc, Casablanca, 15.3.2000, S.6 und Le Matin, Rabat, 9.12.1999, S.7

Professorin für Jura an der Universität in Rabat, befürwortet den Plan, da er sich für sie auf die Prinzipien des Islams stützt:

„Le plan se réfère aux enseignements de l’islam qui prônent la justice, l’égalité et le respect de la dignité humaine.“¹²⁵

Auch Nouzha Chekrouni, Staatssekretärin für Menschen mit Behinderungen, befürwortet den Plan. Sie betont, daß man mit dem Plan die richtigen religiösen Werte wieder einrichte:

„En réalisant ce plan, nous aurons donné aux Marocaines et aux Marocains l’occasion de retrouver les véritables valeurs religieuses musulmanes et culturelles.“¹²⁶

Die Diskussion um den Plan, die die gesamte marokkanische Gesellschaft erfaßt hat, drückt unterschiedliche Sichtweisen darüber aus, welche Rolle die Religion in Zukunft im Staat spielen soll. Das letzte Wort wird auch dieses Mal der König haben. Die Punkte des Plans, die die Mudawana betreffen, werden von einer Kommission geprüft und, so stellt es der Staatssekretär für Soziales klar, die Frage wird vom Oberhaupt der Gläubigen entschieden werden.¹²⁷ Mohamed VI. wird von der Mehrheit (den progressiven wie konservativen Gruppen, aber nicht den Islamisten) als alleinige Autorität gesehen, um über die Mudawana zu entscheiden.¹²⁸

An diesem aktuellen Beispiel der Diskussion um die Mudawana läßt sich noch einmal zeigen, wie stark in Marokko Religion und Politik miteinander verknüpft sind. Die Mudawana ist nicht einfach eine Gesetzessammlung, die ohne Probleme geändert und der sozialen Wirklichkeit angepaßt werden kann. Sie legitimiert sich durch den direkten Bezug auf Koran und Hadith und wird so als etwas ‘Heiliges’ und ‘Unantastbares’ stilisiert.

3. Religiöse Sozialisation - zwischen Familie und Religionsunterricht

Vor dem Hintergrund der Vermischung staatlicher und religiöser Strukturen ist auch der Religionsunterricht in Marokko zu sehen. Der Lehrplan für den Unterricht an staatlichen Schulen, die Bücher und auch die Ausbildung und die Einstellung der Lehrer werden durch das Ministerium für religiöse Stiftungen kontrolliert.¹²⁹ Meistens kommen die Schüler und Schülerinnen in der Schule zum ersten Mal mit diesem ‘offiziellen’ Islam in Berührung.

¹²⁵ Le Matin, Rabat, 26.12.1999, S.5

¹²⁶ Femmes du Maroc, Casablanca, no.49/2000, S.61

¹²⁷ Le Matin, Rabat, 25.3.2000

¹²⁸ Siehe unterschiedliche Zeitungsartikel, unter anderen: Le Reporter, Casablanca, 9.12.1999, S.10

¹²⁹ Rahma Bourquia (ed.) In the Shadow of the Sultan - Culture, Power and Politics in Morocco, Cambridge 1999. Die Autorin nennt den Religionsunterricht eine „Islamization from above through the system of

Bisher erfuhren sie Religion durch die familiäre religiöse Sozialisation. Die Nachahmung der Eltern beim Gebet ist eine Seite dieser primären Sozialisation. Mounia Bennani-Chraïbi beschreibt, wie das Kind die Mutter oder den Vater beim Gebet beobachtet und daß es ihm verboten wird, sich den Eltern beim Gebet anzunähern. Schnell lerne das Kind, daß das Gebet etwas 'Heiliges' sei, das es nicht stören darf. Es ahme, sobald es könne, die Gebetsbewegungen der Eltern nach. Auch stellt Bennani-Chraïbi fest, daß das Fasten im Ramadan eine Religionspraxis sei, die sehr früh internalisiert werde. Das Fasten sei für die von ihr befragten Jugendlichen eine Art Habitus, der als selbstverständlich angesehen werde.¹³⁰ Das Fasten ist jedoch nicht nur eine familiäre Angelegenheit, sondern es verändert die Zeitstrukturen in der Gesellschaft und verleiht dem Essen eine besondere Bedeutung. Im Ramadan spielt Religion einen Monat lang eine besondere Rolle. Auch wenn Kinder nicht fasten müssen, so merken sie, daß die Eltern tagsüber nichts essen, und sie gewöhnen sich früh an diesen Ritus. Das Fastenbrechen nach Sonnenuntergang geschieht dabei in einer besonders festlichen Stimmung.

Auch die Internalisierung von religiös begründeter Ethik spielt in der primären Sozialisation eine Rolle. Denn der Islam besteht nicht nur aus den direkten Religionspraktiken wie dem Gebet und dem Fasten im Ramadan, sondern auch und vor allem aus einer praktischen Ethik, die das Verhalten der Menschen in der Gesellschaft lenkt. Ein Beispiel für solche Verhaltensnormen ist die Keuschheit der Frauen und Mädchen. Keuschheit wird von den Eltern mit der Sexualethik im Islam begründet. Ein keusches Verhalten des Mädchens entwickelt sich sehr früh, da die Umgebung ihr begreiflich macht, daß der illegitime sexuelle Akt verboten ist und daß sie alles tun muß, um ihre Reinheit, ihre Jungfräulichkeit zu bewahren.¹³¹ Die Keuschheit erscheint ihr dabei als der einzig mögliche Weg, um rein zu bleiben. Dabei geht es um einen Komplex von Verhaltensnormen vom „Nicht-mit-lauter-Stimme sprechen“ über „Den-Blickkontakt-mit-Männern-vermeiden“ bis zum „Keusche-Kleidung-tragen.“ All dies wird letztlich mit dem Verbot des illegitimen Sexualverkehrs im Islam gerechtfertigt und den Mädchen schon früh durch einen familiär-tradierten religiösen Diskurs beigebracht. Die primäre religiöse Sozialisation gibt den Islam in einer unbewußten Form weiter. Die Kinder ahmen nach und sie verinnerlichen dadurch islamische oder auch traditionelle Ethik. In dieser frühen Phase des Lebens werden die Grundlagen für die spätere religiöse Identität der Studentinnen gelegt. Von der primären Sozialisation werden sie sich

education.“ (S.252). Es gibt auch nicht-staatlichen Religionsunterricht an Koranschulen oder privaten religiösen Schulen, dies spielt jedoch nur für manche Studentinnen eine Rolle (Raja und Khadija) und soll hier nicht weiter vertieft werden.

¹³⁰ Mounia Bennani-Chraïbi, *Soumis et rebelles- les jeunes au Maroc*, Paris 1994, S.85 f.

¹³¹ Soumaya Naame-Guessous, *Au-delà de toute pudeur*, Rabat 1997, S.257

später möglicherweise abgrenzen, wenn sie andere Erfahrungen machen oder den ‘offiziellen’ Islam kennenlernen und mit dem Islam der Eltern vergleichen.

Während des Religionsunterrichtes kommen die Schüler und Schülerinnen meist zum ersten Mal bewußt mit dem Islam in Berührung. In der Grundschule werden die Grundlagen der islamischen Religionspraxis erklärt. Jeder Schüler und jede Schülerin wird dazu angehalten, das Gebet zu praktizieren. Auch werden erste Erklärungen der islamischen Ethik gegeben, die für Kinder verständlich sind. Es geht zunächst darum, den Koran auswendig zu lernen, aber nicht unbedingt, ihn zu verstehen. Bis zum Ende der 9. Klasse, mit 14/15 Jahren, sollen die Schüler den Koran auswendig beherrschen und die Religionspraktiken und die Pflichten des Islams kennen. Diesen Teil bezeichnet Mohamed Chekroun als „islamische Erziehung“.¹³² Bis zum Abitur, also mit 17/18 Jahren, sind die Schüler nicht nur über die Grundlagen der Religionspraxis und der Ethik, sondern auch über die gesellschaftliche Bedeutung des Islams informiert. Gerade in den letzten drei Jahren des gymnasialen Religionsunterrichts werden Themen wie die islamische Wirtschaft, die Rolle der Religion im Staat oder auch die Rollen von Mann und Frau in der Gesellschaft im Religionsunterricht durchgenommen. Im letzten Schuljahr, vor dem Abitur, findet ein verstärkter Religionsunterricht statt, der neben der „islamischen Erziehung“ auch das „islamische Denken“ zum Thema hat.¹³³

Mohamed Chekroun analysiert die Darstellung des Islams in den marokkanischen Schulbüchern zur religiösen Erziehung der letzten vier Jahrgänge des Gymnasiums. Er kommt zu dem Schluß, daß die Islaminterpretation, die durch die Schulbücher verbreitet werde, der gesellschaftlich und intellektuell erlaubte Islam sei. In den Büchern werde der Islam dargestellt, der von den Mittelschichten und vom Staat praktiziert wird. Dieser Islam, so Chekroun, sei politisch motiviert und Ziel des Religionsunterrichtes sei es, diesen politischen Islam als die einzig mögliche Islaminterpretation zu präsentieren. Damit wolle der Staat eine Akzeptanz der etablierten Ordnung über die Schaffung einer individuellen Moral erreichen.¹³⁴ Eine kurze Darstellung der Ziele eines Schulbuches für den Religionsunterricht im 3. Jahr des Gymnasiums soll genügen, um die offiziellen Ziele des Religionsunterrichts darzustellen. In diesen Zielen wird deutlich, daß der Religionsunterricht darauf ausgerichtet ist, das Verhalten der Schüler und ihre Ethik an den islamischen Quellen zu orientieren. Die zeitgenössische Zivilisation wird als problematisch und widersprüchlich zum islamischen Ursprung

¹³² Mohamed Chekroun, *Jeux et enjeux culturels au Maroc*, Rabat 1990, S.133

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Mohamed Chekroun, *L’Islam dans les manuels scolaires*, S.40 aus: *Al Asas*, Rabat, no.89/1988, S.25-29 und no.90/1988, S.37-40

dargestellt. Die Schüler sollen der zeitgenössischen Zivilisation islamische Werte entgegensetzen. Auch sollen sie von der aktuellen Gültigkeit der Shari'a überzeugt werden und ihr tägliches Verhalten an islamischen Prinzipien ausrichten. Ein Ausschnitt aus diesen Unterrichtszielen wird zur Verdeutlichung genügen:

„(..) 2. Festigung der Bindung der Schüler an den Koran und an die Sunna im Sinne einer auf Verständnis und Ausweitung beruhenden Lehre; 3. Die Schaffung des Bewußtseins der Schüler für religiöse Verantwortung, sich selbst gegenüber, ihrer Familie, der Gesellschaft, der Nation und der ganzen Menschheit gegenüber; (..) 5. Eine Vertrautheit der Schüler mit der umfassenden Gültigkeit der islamischen Shari'a und der Gerechtigkeit ihrer Vorschriften zu erreichen, die zur Verwirklichung des Wohles der Menschheit entstanden sind. Dieses unter der Maßgabe, daß das Leben sich ständig erneuert und daß es ein kontinuierliches Wachstum gibt zur Aufnahme aller Zivilisationen und Veränderungen; (..) 7. Vertiefung ihrer Überzeugungen von der allgemeinen Rolle, die der Frühislam gespielt hat im Dienste der Vertiefung des Korans und der Sunna und sie dazu zu bringen, sich leiten zu lassen von den Altvorderen; 8. Die Bereitschaft der Schüler zu stärken, zur Verteidigung ihrer Glaubensüberzeugung, ihres Vaterlandes und ihrer geheiligten Werte bereit zu sein; (...)10. Ihre Befähigung, sich in ihrem alltäglichen Verhalten und auch bei ihrer Konfrontation mit den Problemen der zeitgenössischen Zivilisation auf islamische Positionen zu stützen.“¹³⁵

Die hier angeführten Ziele des Religionsunterrichts passen zum offiziellen religiösen Diskurs, der von der salafischen Religionsinterpretation geprägt ist. Die Schüler sollen sich in ihrer Ethik und in ihrem alltäglichen Handeln auf ihre Wurzeln, auf den Koran und auf die Sunna¹³⁶ beziehen.

Es wird von unterschiedlichen Autoren auf die Einseitigkeit und Dogmatik des Religionsunterrichts hingewiesen. Assia Msefer kritisiert, daß im Konzept des marokkanischen Religionsunterrichtes alles abgelehnt werde, was nicht in die auf dem Koran beruhende Weltsicht passe. Die nicht-muslimischen Kinder könnten nicht in diesen Unterricht integriert werden. Die Autorin kritisiert den Mangel an Offenheit des Religionsunterrichtes. Das Studium anderer Kulturen, Religionen oder von Philosophie sei in der religiösen Erziehung nicht vorgesehen. Die Schüler würden so in ihrer Weltsicht eingeschränkt.¹³⁷

Mohamed Chekroun betont, daß der marokkanische Religionsunterricht ein uniformes Bild vom Islam zeichne und weder die Vielfalt, noch Veränderungen der Religion berücksichtige. Für ihn ist der offizielle religiöse Diskurs, der im Religionsunterricht reproduziert wird, eine

¹³⁵ Kitab at-tarbia al-islamia: As-sana at-thalitha at-thanawia, Casablanca 1999, S.4. Übersetzt habe ich die offiziellen Zeile des Religionsunterrichts mit Hilfe meines Arabischlehrers. Auch habe ich wichtige Stellen selbst unterstrichen.

¹³⁶ Die Sunna sind die im Hadith überlieferten Aussprüche und Lebensgewohnheiten des Propheten als Richtschnur muslimischen Lebens.

Mischung aus verschiedenen Ideologien, die nicht kohärent sind. Der offizielle religiöse Diskurs habe eine Form von Wahrheit angenommen, von der man nicht mehr genau wisse, was sie mit der Geschichte und mit der Wirklichkeit zu tun habe. Der Diskurs verdecke religiös motivierte Streitigkeiten zwischen den Muslimen, in dem er unter anderem die Vielzahl von islamischen Rechtsschulen (Madhahib) unterschlage und auch politische Konflikte beispielsweise um das Kalifat auslasse. Dieser religiöse Diskurs berufe sich um so stärker auf den Islam, desto mehr er nichts mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu tun habe.¹³⁸ Chekroun kritisiert vor allem, daß der Religionsunterricht wenig mit der alltäglichen Wirklichkeit der Schüler tun habe. Darauf weisen auch die im Anhang kopierten Frauenbilder aus den Religionsbüchern hin. Hier wird oben eine junge Frau dargestellt, die Elemente aus verschiedenen Kulturen in sich vereinigt. Sie ist behängt mit Schmuckstücken, die zum „Volksislam“ gehören, wie die Hand der Fatima, die vor dem bösen Blick schützen soll. Gleichzeitig hält sie in der Hand den Koran. Auf ihrer Schulter sitzt eine Friedenstaube. Im Hintergrund sieht man das Szenario einer Großstadt mit Flugzeugen, Tempeln und Hochhäusern. Der Kommentar neben dem Bild lautet: „Verliere nicht dein zukünftiges Leben aus dem Auge, indem du deine Güter voll auskostest; aber vergiß auch nicht deine Rolle im jetzigen Leben.“ Diese Darstellung beschäftigt sich mit den kulturellen Widersprüchen, denen junge Frauen ausgesetzt sind. Die Lösung für diese Widersprüche sieht das Buch in einem Verhalten der „Mäßigung“ und des „Mittelwegs“. Auf einem zweiten Bild ist ein junges Mädchen mit Kopftuch zu sehen, das den Koran studiert. Beides sind die einzigen Bilder von Frauen in den von mir gefundenen Religionsbüchern. Diese Bilder haben wenig mit dem Alltag der Schülerinnen zu tun und es werden Ideale gezeichnet, es wird ein bestimmtes religiöses Verhalten vorgeschrieben, jedoch nicht erklärt.¹³⁹

Abdellatif Felk untersucht die offiziellen Ziele des Religionsunterrichts an staatlichen Schulen. Im Religionsunterricht würden nicht nur die Prinzipien des Islams, die Regeln der Religionsausübung und das islamische Dogma gelehrt, sondern erklärtes Ziel sei es, das Individuum zu moralisieren.¹⁴⁰ Dabei würden die Schüler vor der unbedachten Nachahmung von westlichen Werten oder vor Werten, die zum Skeptizismus oder zum Atheismus führen,

¹³⁷ Assia Msefer, *Ecole, Sujets, Citoyens*, Casablanca 1998, S.65

¹³⁸ Mohamed Chekroun, *Système d'enseignement et éducation religieuse au Maroc*, S.425 f. aus: *La recherche scientifique au service du développement. Actes de la troisième Rencontre Universitaire maroco-néerlandaise*, Rabat 1992, S. 419-429

¹³⁹ Die beiden Abbildungen befinden sich im Anhang S. 114. Sie stammen aus der französischen Übersetzung von Büchern zur religiösen Erziehung. Das Bild der jungen Frau, die zwischen zwei Welten steht, stammt aus: Ministère de l'éducation nationale (Hrsg.) *Instruction islamique, 3ème année secondaire*, Rabat 1983, S.71: In dem betreffenden Kapitel geht es um den Islam als Religion des Mittelwegs und der Mäßigung. Das Bild des jungen Mädchens mit dem Kopftuch, das den Islam studiert, stammt aus derselben Reihe: *Instruction islamique, 1 ère année secondaire*, Rabat 1983, S.10.

gewarnt. Auch würden andere Formen des religiösen Lebens, die sich nicht primär auf die Schriften des Korans und des Hadith stützten, als vernebelnde Traditionen oder Aberglaube stigmatisiert. Der Islam werde dabei so abstrakt und rational dargestellt, daß der Schüler keine Verbindung zwischen dieser Religion und der sozialen Realität herstellen könne. Im Religionsunterricht werde, so Felk weiter, ein künstlicher Gegensatz zwischen der „wahren“ Religion und ihren Bedrohungen geschaffen. Mit diesem Gegensatz entstehe das Bild eines mythischen Kampfes: Der „wahre“ Islam kämpft gegen Bedrohungen, die den Glauben und die moralische Ernsthaftigkeit der Jugendlichen korrumpieren. Diese religiöse Erziehung sei auf den Schutz vor ideologischen Gefahren ausgerichtet:

„L'éducation religieuse (...) revêt un caractère quasi prophylactique de prévention et de préservation morale et/ou idéologique.“¹⁴¹

Auch werde, so Felk, in den Schulbüchern und im religiös legitimierten offiziellen Diskurs dauernd auf den beispielhaften Charakter der ersten muslimischen Gemeinde des Propheten und seiner Gefährten hingewiesen. Die Forderung nach einer Rückkehr zu den Quellen des islamischen Rechts sei dabei wichtiger als der Bezug zur sozialen Realität. Es gehe, so der Autor, im Religionsunterricht darum, das Bild eines idealen Menschen zu zeichnen. Der ideale Mensch sei der gute Muslim. Die Schüler sollten eine bestimmte kulturelle und religiöse Ordnung, den Islam, annehmen:

„Le but consiste à réaliser méthodiquement une conversion religieuse 'authentique' de la masse des élèves en recifiant - au besoin - les 'fausses croyances' et les 'opinions erronées' attribuées à l'islam qu'ils ont acquises dans leur entourage, à cause de l'ignorance, ou sous l'action d'influences pernicieuses.“¹⁴²

4. Zusammenfassung

Die Vermischung von Religion und Herrschaft in Marokko sollte in diesem Kapitel auf verschiedenen Ebenen gezeigt werden: Die Legitimität des Königs beruht auf dem Glauben an seine Abstammung vom Propheten, dem Glauben an seine besondere Segnung von Gott und dem Glauben an die religiös-politische Institution des Kalifats. Die Mudawana, die das Familien-, Ehe-, Scheidungs-, Personenstands- und Erbrecht beinhaltet, wird direkt mit dem Bezug auf den Koran und auf den Hadith gerechtfertigt. Im Religionsunterricht an staatlichen Schulen wird der offizielle religiöse Diskurs verbreitet, und auch in der Familie werden

¹⁴⁰ Abdellatif Felk, *Idéal éthique et discours d'orthodoxie (dans l'enseignement marocain)*, S.175 aus: *Bulletin Economique et Social du Maroc*, No.157/1986, S.171-178

¹⁴¹ Ebd. S.174

¹⁴² Ebd. S.178

Verhaltensregeln und Ethik religiös begründet. Auf all diesen Ebenen werden also Herrschaftsbeziehungen durch die politische Interpretation von Religion konstituiert. Tozy spricht von der Schaffung einer autoritären Kultur durch das monarchische Monopol der religiösen Interpretation.¹⁴³

Schon Max Weber wies auf die Beziehung zwischen Religion und Herrschaft hin. Die Priesterschaft, also die religiöse Autorität, grenze das „Heilige“ ab und sie wolle dies den Laien einprägen, um ihre eigene Herrschaft zu sichern. Die Priester müßten dabei, so Weber, auch auf Gegenströmungen reagieren, um ihre eigene Doktrin zu festigen.¹⁴⁴ In diesem Sinne ist der Kampf um die ‘richtige’ Interpretation des Islams in Marokko mit dem Kampf um die politische Herrschaft untrennbar verbunden. Ohne die religiöse Legitimität würde die absolute politische Macht des Monarchen nicht mehr existieren und die ganze Gesellschaft ins Wanken geraten.

Auch Clifford Geertz betont, daß religiöser Glaube immer etwas mit Akzeptanz von Autoritäten zu tun habe. Glaubensakte sind bei Geertz eine Kombination aus einem spezifischen Symbolkomplex (einer bestimmten Metaphysik und eines bestimmten Lebensstils) und einer überzeugenden Autorität. Ohne diese Autorität falle der Mensch vom Glauben ab.¹⁴⁵ In Marokko erkennt die Mehrheit der Gläubigen die offizielle religiöse Interpretation als Autorität an. Dabei spielen die Schriften, Koran und Hadith, im religiösen Diskurs eine große Rolle. Der Diskurs legitimiert sich durch Hinzuziehen von Zitaten aus den ‘heiligen’ Büchern und stellt somit seine spezielle Interpretation als die einzig gültige dar.

Auf diesem Hintergrund der Vermischung von Herrschaft, Autorität und Religion in Marokko sollen die Gespräche mit den Studentinnen analysiert werden. Denn ihre religiöse Identität bildet sich im Rahmen von offiziellen und familiär-tradierten Diskursen. Die Studentinnen müssen sich von diesen Herrschaftsdiskursen abgrenzen, oder sie akzeptieren. Dabei leben sie in einer „pluralen Lebenswelt“¹⁴⁶ zwischen Universität, Familie und Eigenstudium der religiösen Schriften, die ihnen einen Abstand zu diesen Diskursen erlaubt.

IV. Datenanalyse

¹⁴³ Mohamed Tozy, *Monarchie et Islam politique au Maroc*, 1999, S.278

¹⁴⁴ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1980 (orig.1921), S.279

¹⁴⁵ Clifford Geertz, *Religion as a Cultural System*, S.112 f. aus: (ders.), *The Interpretation of Culture*, New York 1973, S.87-125

¹⁴⁶ Peter L. Berger (Hrsg.), *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt/Main 1987 (orig. New York 1973), S.140

Erster Teil: Wege zum Islam

Um die unterschiedlichen Wege zum Islam darzustellen, möchte ich die zehn ausführlichsten Gespräche mit den Studentinnen in Einzelporträts darstellen. Bei genauerer Durchsicht des Materials ergibt sich, daß sich die Gespräche anhand bestimmter Kriterien einteilen lassen. Ich beobachtete, daß sich einige Studentinnen von ihrer Lebenswelt (Familie, Schule, Gesellschaft) abgrenzten und andere nicht. Einige Studentinnen beharrten darauf, mir ihr erlerntes oder selbst angeeignetes Wissen zu präsentieren, ohne Zweifel oder Bedenken an ihrer religiösen Identität zu zeigen. Sie stellten es so dar, als gäbe es daran keinen Zweifel, als wäre die ihnen vermittelte religiöse Lehre einfach Wort Gottes, das logisch ist und das man nicht ändern kann. Andere Studentinnen jedoch brachten Zweifel zum Ausdruck, und sie beschrieben Phasen der Entwicklung ihrer eigenen religiösen Identität. Daraus ist zu folgern, daß die religiöse Identität der Studentinnen nicht gleich ist, sondern daß sie sich durch Abgrenzung von der Lebenswelt oder auch durch Identifikation mit der Lebenswelt ausbildet. Die Fähigkeit der Studentinnen, von sich selbst zu berichten, ihre eigene religiöse Identität darzustellen, entsteht durch soziale Erfahrungen. Auch die individuelle Abgrenzung von der Lebenswelt oder die Identifikation mit der Lebenswelt ist durch soziale Erfahrungen vorprogrammiert.¹⁴⁷

Heiner Keupp erklärt die Identität eines Individuums durch den sozialen Rahmen. Er betont jedoch gleichzeitig den Zwang des Individuums in der modernen und postmodernen Gesellschaft, sich seine Identität selbst zu schaffen. Wenn traditionelle Strukturen mehr und mehr auseinanderbrechen und sich eine immer größere Vielfalt an Identitäten anbietet, ist das Individuum dazu gezwungen, sich seine religiöse Identität selbst zu schaffen:

„Subjekte müssen sich durch subjektive Konstruktionen ihr Lebensgehäuse selbst bauen. Natürlich spielen dabei kulturelle Muster und Identifikationsobjekte eine erhebliche Rolle.“¹⁴⁸

Die Position Keupps konnte ich beim ersten Durchsehen des Datenmaterials bestätigen. Die religiöse Identität der Studentinnen bildete sich in Abgrenzung zu ihrer Lebenswelt. Auch Werner Helsper hat in einer Untersuchung zur religiösen Identität von Jugendlichen in

¹⁴⁷ George Herbert Mead, *Mind, Self and Society - From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago 1934, S.140

¹⁴⁸ Heiner Keupp, *Grundzüge einer reflexiven Sozialpsychologie - Postmoderne Perspektiven*, S.255 aus: ders. (Hrsg.), *Zugänge zum Subjekt - Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie*, Frankfurt/Main 1993, S.226-269

Deutschland diese Abgrenzungen bemerkt.¹⁴⁹ Er beschreibt unterschiedliche religiöse „Bewältigungsstrategien“ von Jugendlichen. Dabei geht Helsper davon aus, daß die Jugendlichen ihre religiöse Identität durch Abgrenzung von einer Gesellschaft ausbilden, die ihnen keinen Sinn mehr anbietet, sowie durch Abgrenzung zum familiären Milieu. Er findet dabei unterschiedliche Bewältigungsstrategien der Jugendlichen heraus, von denen ich hier die für meine Untersuchung interessanten kurz vorstellen möchte:

Der „religiös-konventionelle Traditionalismus“ ist bei Helsper ein bewahrendes Muster von religiöser Identität, dem vor allem Jugendliche folgen, die in abgeschlossenen, traditionellen oder fundamentalistischen Milieus aufwachsen. Dabei ist die religiöse Identität der Jugendlichen dann eine Fortschreibung der elterlichen Identität.¹⁵⁰

In der zweiten Strategie, der „onthologisierenden Beheimatung“, versuchen die Jugendlichen Sicherheit und Gewißheit über die Suche nach Einbindung, nach mythischer Ganzheit und Gemeinschaft zu konstruieren. Diese Bewältigungsstrategie findet sich, so Helsper, bei Jugendlichen, bei denen die kulturelle Ordnung zusammengebrochen ist und die ihren Halt nicht in der eigenen Familie finden.¹⁵¹

Als dritte Bewältigungsstrategie nennt Helsper die „eigenverantwortete Transformation“. Diese charakterisiert er als „biographische Überführung religiöser Transzendenz in selbstverantwortete Lebensführungsprinzipien“.¹⁵² Dies ist ein Prozeß der Individuierung durch Religion, in der neue Formen der religiösen Beheimatung entstehen. Dabei setzt sich das Individuum mit seiner eigenen Sozialisation in einer „kognitiven Dezentrierung“¹⁵³ kritisch auseinander, jedoch führt dies nicht zum Bruch mit den Eltern. Dies charakterisiert Jugendliche, die in einem offenen, toleranten Elternhaus aufgewachsen sind.

In der „privatisierten Religions-Bricolage“ schließlich wird keine selbstgestiftete, übergreifende, religiöse Sinnverordnung mehr angestrebt. Vielmehr bleibt der Sinn für das Individuum offen und beweglich. Die Bricolage charakterisiert Jugendliche, deren Herkunftsmilieu durch eine fortgeschrittene kulturelle Modernisierung gekennzeichnet ist.¹⁵⁴

Wenn Helsper diese „Bewältigungsstrategien“ auch im Rahmen einer Studie über religiöse Orientierungen von Jugendlichen in Deutschland beschreibt, so sind sie dennoch für meine Analyse ergiebig, da sich eine ähnliche Abgrenzung bei den von mir interviewten

¹⁴⁹ Werner Helsper, Das ‘postmoderne Selbst’ - ein neuer Subjekt- und Jugendmythos? - Reflexionen anhand religiöser jugendlicher Orientierungen, in: Keupp, Heiner (Hrsg.), Identitätsarbeit heute - Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung, Frankfurt/Main 1997, S.174-206

¹⁵⁰ Ebd. S.186

¹⁵¹ Ebd. S.186

¹⁵² Ebd. S.187

¹⁵³ Ebd. S.187

¹⁵⁴ Ebd. S.188

Studentinnen wiederfindet. Auch wenn die Lebenswelt der marokkanischen Studentinnen viel stärker von religiös begründeten Herrschaftsverhältnissen, von religiösen Prinzipien und von einer religiösen Ethik geprägt ist (siehe Kapitel 1), so befinden sie sich dennoch in einer Phase der Distanzierung zu dieser Lebenswelt. Jugendliche in Deutschland, so läßt sich vermuten, distanzieren sich mit ihrer religiösen Identität von einer Lebenswelt, die ihnen keine Werte mehr anbietet. Marokkanische Studierende dagegen distanzieren sich von einer Lebenswelt, in der gesellschaftliche und familiäre Herrschaft religiös begründet werden.

Die von Helsper geprägten Bewältigungsstrategien bauen vor allem auf der Abgrenzung der Jugendlichen zu ihrem familiären Milieu auf. Dieses Kriterium erscheint mir jedoch nicht aussagekräftig genug für meine Untersuchungsgruppe zu sein, da in Marokko, im Unterschied zu Deutschland, eine religiöse Identität auch über die Gesellschaft transportiert wird. Ich berücksichtige bei den Studentinnen also auch die Kriterien der Abgrenzung von der Gesellschaft und der Einstellung zum gesellschaftlichen Wandel.

Das erste Kriterium ist die Abgrenzung zur Gesellschaft. Auffällig ist, daß einige Studentinnen von sich in der Ich-Person erzählen und die marokkanische Gesellschaft in der dritten Person mit „die“ bezeichnen, daß sie sich also eindeutig von ihrer Gesellschaft abgrenzen. Andere Studentinnen sprechen häufig von der Gesellschaft in der sich selbst einschließenden Wir-Form: „Wir Marokkaner..“. Das weist darauf hin, daß sie sich mit ihrer Gesellschaft identifizieren, daß sie keinen Unterschied zwischen ihrer eigenen religiösen Identität und der gesellschaftlichen religiösen Identität sehen. Eine dritter Teil der Studentinnen schließlich identifiziert sich mit einer bestimmten Gruppe. Sie sprechen von: „Wir, die islamische Generation...“ oder „Wir, die gläubigen Muslime..“. Gleichzeitig grenzen sie sich jedoch von der Gesellschaft, in der sie leben, ab. Diese Selbsteinschätzung und Abgrenzung zur Gesellschaft, beziehungsweise die Identifikation mit der eigenen Gruppe ist ein Kriterium, nach dem ich die Untersuchungsgruppe einteile.

Ein zweites Kriterium ist die Abgrenzung zur religiösen Identität der eigenen Familie. Einige Studentinnen stellen ihre Eltern als die perfekten Muslime dar und haben sich ihre Eltern zum Vorbild gemacht. Andere kritisieren die zu traditionelle Art der Eltern, Religion zu leben. Eine dritte Gruppe ist mit der Art, wie ihre Eltern die Religion leben, zufrieden. Andere sprechen nicht von ihrer Familie, die religiöse Identität der Eltern scheint unwichtig für sie zu sein.

Als drittes Kriterium der Abgrenzung schließlich wähle ich die Einstellung zum gesellschaftlichen Wandel. Dabei sehen und definieren die Studentinnen gesellschaftlichen

Wandel ganz unterschiedlich. Ein Teil ist für einen gesellschaftlichen Wandel hin zu mehr Internationalität und zu mehr persönlicher Freiheit. Jene Studentinnen lehnen die marokkanischen Traditionen und hier vor allem das Patriarchat ab. Ein anderer Teil der Untersuchungsgruppe will gesellschaftlichen Wandel über die „Rückkehr“ zu den islamischen Wurzeln, über die Errichtung eines islamischen Staates, erreichen. Bei ihnen werden gleichzeitig gesellschaftliche Traditionen und die „Moderne“ kritisiert. Schließlich, im Rest der Untersuchungsgruppe, ist gesellschaftlicher Wandel entweder nebensächlich oder er wird zur Gefahr für die traditionelle Ordnung.

Aus diesen drei Kriterien der Abgrenzung entstehen nun vier verschiedene Modelle von religiöser Identität, die sich in einzelnen Punkten überschneiden, in anderen jedoch differieren:

1. Religiöser Individualismus

In diesem Modell grenzen sich die Studentinnen stark von der religiösen Identität der eigenen Gesellschaft ab und teilweise auch von der religiösen Identität in ihrer Familie. Kritisch sehen sie vor allem die patriarchale Interpretation von Religion. Gesellschaftlichen Wandel definieren sie als einen Wandel hin zu mehr Offenheit der Religion und als Vereinbarkeit mit Internationalität. Die Moderne bedeutet für sie, die Religion mit neuen gesellschaftlichen Entwicklungen in Einklang zu bringen. Ihre religiöse Identität entsteht aus einer Kritik an der Lebenswelt, in der sie sich befinden. Es findet in dieser Gruppe eine individuelle Neudefinition des Islam statt. Dies erinnert an Mounia Bennani-Chraïbi's individuelle „Bastelidentität“.¹⁵⁵ Die Studentinnen definieren für sich neu, was sie unter Religion verstehen und praktizieren den Islam aufgrund eigener Überzeugungen.

2. Religion als Gemeinschaftsaufgabe

Hier betrachten die Studentinnen die religiöse Identität in ihrer Gesellschaft ebenfalls kritisch. Auch bei ihnen wird die patriarchale Interpretation von Religion kritisiert, aber gleichzeitig auch die politische Herrschaft, die sich, ihrer Meinung nach, nicht genug auf islamische Prinzipien stützt. Auch wird die religiöse Sozialisierung in der eigenen Familie teilweise in Frage gestellt. Dabei stellen diese Studentinnen jedoch nicht ihre persönliche religiöse Identität in den Vordergrund, sondern sie sprechen von einer gemeinschaftlichen Aufgabe,

¹⁵⁵ Mounia Bennani-Chraïbi, *Soumis et rebelles - les jeunes au Maroc*, Paris 1994, S.102

oder einer Mission, die sie gemeinsam mit anderen zu erfüllen haben. Gesellschaftlicher Wandel bedeutet für sie die Rückkehr der Gesellschaft zu den islamischen Wurzeln und damit ist auch ein politischer Machtwechsel verbunden.

3. Weltablehnung

In diesem Modell kritisieren die Studentinnen ihre eigene Gesellschaft und vor allem auch die „Moderne“ durch stereotype Verurteilungen. Diese Abgrenzung erwächst jedoch nicht aus einer kritischen Betrachtung der eigenen Gesellschaft und des Konzepts der „Moderne“, sondern aus einer emotionalen Abgrenzung, aus einer Ablehnung des Diesseits. Die Studentinnen erleben hier ein starkes Gemeinschaftsgefühl in ihrer religiösen Gruppe, wobei sie alles, was weltlich oder politisch ist, pauschal ablehnen. Gesellschaftlicher Wandel ist für sie unwichtig. Mit der religiösen Identität der eigenen Familie haben diese Studentinnen gebrochen. Sie haben in der religiösen Gruppe einen Familienersatz gefunden.

4. Religiöser Konformismus

Dieses Modell der Abgrenzung beruht zum Großteil auf Identifikation. Die Studentinnen identifizieren sich mit der eigenen Gesellschaft und mit der religiösen Identität in ihrer Familie. Sie lehnen gesellschaftlichen Wandel ab. Diese Gruppe legt keinen Wert auf individuelle oder kollektive Abgrenzung. Sie leben ihre religiöse Identität, so wie es von der Gesellschaft vorgegeben ist. Das wäre am ehesten die Gruppe, die Rahma Bourquia beschreibt. Hier zeichnet sich die religiöse Identität durch Opportunismus, Sich-Durchbeißen und Realismus aus.¹⁵⁶

Wege zum Islam

	Religiöser Individualismus	Religion als Gemeinschaftsaufgabe	Weltablehnung	Religiöser Konformismus
Art der Abgrenzung zur Gesellschaft	Abgrenzung zur eigenen Gesellschaft: „Die Marokkaner...“ Betonung individuellen	Abgrenzung zur eigenen Gesellschaft: „Die Marokkaner..“ Betonung	Ablehnung der Gesellschaft, der weltlichen Menschen: „Die Ungläubigen...“ Betonung der	Identifikation mit der Gesellschaft: „Wir machen..“, „Wir sind“ Betonung konformen

¹⁵⁶ Rahma Bourquia (Hrsg.), Jeunesse estudiantine Marocaine- valeurs et stratégies, Rabat 1995, S.109

	religiösen Handelns: „Ich...“ Abgrenzung gegen gesellschaftliche Traditionen, Abgrenzung gegen das Patriarchat Akzeptanz der politischen Herrschaft als geringeres Übel	gemeinschaftlichen Handelns: „Wir, die islamische Generation“ Abgrenzung gegen gesellschaftliche Traditionen, Abgrenzung gegen das Patriarchat Ablehnung der politischen Herrschaft	Gruppe der Auserwählten: „Wir, die Gläubigen...“ Akzeptanz gesellschaftlicher Traditionen, Akzeptanz des Patriarchats Gleichgültigkeit gegenüber politischer Herrschaft	Handelns: „Man muß...“ Akzeptanz gesellschaftlicher Traditionen, Akzeptanz des Patriarchats Identifikation mit politischer Herrschaft
Art der Abgrenzung zur religiösen Identität in der Familie	überlegte Abgrenzung zur religiösen Identität in der Familie	überlegte Abgrenzung zur religiösen Identität in der Familie	radikale Abwendung von religiöser Identität in der Familie und Hinwendung zu Gott	Identifikation mit religiöser Identität in der Familie
Abgrenzung durch Einstellung zum gesellschaftlichen Wandel	Wandel bedeutet mehr Freiheit für die Frau, mehr Internationalität, größere Toleranz	Wandel ist die Rückkehr zu islamischen Wurzeln, das Finden der islamischen Identität	Wandel ist unwichtig, nebensächlich	Wandel wird als Bedrohung für die Stabilität abgelehnt

Diese erste Übersicht soll im Folgenden anhand von Porträts genauer ausgearbeitet werden. Dabei habe ich darauf geachtet, mich nach meinen Gesprächspartnerinnen zu richten und so wenig wie möglich an Einteilungskriterien vorgenommen, um nicht die einzelnen Personen in ein bestimmtes Schema pressen zu müssen. Teilweise ergeben sich Überschneidungen zwischen den einzelnen Gruppen. Dennoch erscheint mir die vorgenommene Einteilung als sinnvoll, da sich bestimmte Tendenzen tatsächlich aus dem Gesprächsmaterial ableiten lassen.

Die Abgrenzung innerhalb der Gruppe der verschleierten Studentinnen ist mir dabei besonders schwer gefallen.¹⁵⁷ Jedoch bemerkte ich, daß der eine Teil dieser Gruppe eher

¹⁵⁷ Wenn im folgenden von Schleier gesprochen wird, dann geht es um eine religiös motivierte Bedeckung des Kopfes. Alle der von mir befragten verschleierten Studentinnen trugen den Hijab, ein Tuch, das die Haare bedeckt, das aber keine bestimmte Form oder Farbe haben muß.

politisch motiviert war und der andere Teil eher „mystisch“. Eine Studentin, die den Schleier aus Konformität trägt, und nicht aus Überzeugung, traf ich nicht.¹⁵⁸

Auch die Abgrenzung unter den Nicht-verschleierten Studentinnen war zunächst nicht offensichtlich. Die Gruppe der Studentinnen ohne Schleier präsentiert sich von außen als einheitlich. Jedoch sind ihre Ideen sehr unterschiedlich.

1. Religiöser Individualismus

1.1. Karima

Karima ist 24 Jahre alt, sie studiert spanische und italienische Literatur am Fachbereich für Literaturwissenschaft in Rabat/Souissi. Ihr Vater ist Händler und ihre Mutter Hausfrau und Analphabetin. Ich traf Karima am Internet in der Bibliothek und kam mit ihr ins Gespräch. Ich erzählte ihr von meinem Forschungsvorhaben und sie lud mich zu sich nach Hause ein, wo wir uns drei Stunden lang über ihren persönlichen Zugang zur Religion unterhielten.¹⁵⁹ Dabei sprach Karima über ihren größten Wunsch, ihrem strengen Vater und einer arrangierten Hochzeit zu entfliehen und nach Italien zu gehen, um dort ihr Studium fortzusetzen. Sie bedauerte auch, daß ihre Mutter sich niemals den herrschaftlichen Allüren ihres Vaters entgegengesetzt habe. Karima hat noch drei Geschwister und sie erzählt von einer Schwester, die ihr Vater zwangsverheiratet habe und die sich jetzt habe scheiden lassen, obwohl sie ein Kind habe. Karimas Vater läßt sie nach Sonnenuntergang nicht mehr aus dem Haus gehen und deshalb verpaßt sie auch ständig Kurse an der Universität. Karima schreibt ihre Licence über einen christlichen Mystiker des 14. Jahrhunderts und setzt sich also auch mit der christlichen Religion auseinander. Sie betont ihre Faszination für den mittelalterlichen Sufismus, der sowohl muslimisch als auch christlich war. Durch das Studium des Sufismus hat sie sich auch verstärkt mit ihrer eigenen Religion und ihrer eigenen Gesellschaft

¹⁵⁸ Das hängt mit der Tatsache zusammen, daß der Schleier für Frauen in Marokko nicht Pflicht ist und gerade in traditionellen Milieus und in der Unter- und Mittelschicht ein Schleier als Hindernis für gesellschaftliche Integration angesehen wird.

¹⁵⁹ Das Interview mit Karima führte ich auf Französisch, wobei ich dann alles ins Deutsche übersetzte. Das Interview wurde am 21. Dezember 1999 geführt, es wurde auf Tonband aufgezeichnet und dauerte ca. 3 Stunden.

beschäftigt. Sie berichtet mir offen über ihre Art, Religion zu leben, und stellt ihre individuelle und reflektierte Einstellung zur Religion im Gespräch heraus. Es ist ihr immer wieder wichtig zu betonen, daß sie nicht aus Übernahme einer bestimmten Tradition Muslimin ist, sondern daß sie ihren individuellen und verantwortungsbewußten Weg vor Gott geht. An mehreren Stellen lehnt sie den Schein, die Formalität ab und betont dagegen das Innere, das Sein:

„Den Schleier tragen oder nicht tragen, das macht keinen Unterschied für mich. Ich spreche für mich. Weil, in meinem Innersten weiß ich, daß ich keine Fehler mache. Also, wenn ich den Schleier trage, dann wird sich nichts ändern. (...) Der Schleier, die Form, das hat keine Bedeutung für mich. (...) Auch wenn die anderen sagen, man muß den Schleier tragen, um keusch zu sein, um respektiert zu werden, das bedeutet für mich nichts. Mit oder ohne Schleier habe ich dieselben Ideen. (...) Ich kann Dinge nicht machen, die die Mädchen machen, die einen Schleier tragen. Ich schwöre es dir. Nicht alle Mädchen, aber einige. Sie tragen das Kopftuch, um frei zu sein. Verstehst du mich? Ich trage keinen Schleier, ich ziehe Kleidung an, die mir gefällt, aber im Innersten weiß ich was ich mache.“ Karima

Karima lehnt das Tragen eines Schleiers ab, wenn er nicht aus persönlicher Überzeugung heraus getragen wird. Auch, so sagt sie an anderer Stelle, mache sie den Ramadan aus persönlicher Überzeugung und nicht aus Erfüllung einer Konvention:

„Wenn ich den Ramadan nicht machen will, dann gehe ich in mein Zimmer, mache die Tür zu und esse. Niemand wird bemerken was ich mache. Ich will das aber nicht machen, weil ich eine Beziehung zu Gott habe. Es gibt jemanden, der mich mehr zwingt, als das Umfeld, die Familie, die Gesellschaft. Es gibt eine Kraft, die größer ist als die Gesellschaft. Ich schäme mich nicht vor der Gesellschaft, sondern vor Gott. So bewirkt die Beziehung zu Gott, daß der Mensch diskret ist, das er Keuschheit besitzt und Respekt gegenüber Gott zeigt.“ Karima

Karima praktiziere den Islam, so sagt sie, aus ihrer freien Entscheidung heraus. Doch läßt sie dabei ihr Umfeld, ihr Studium und ihre Familie nicht aus dem Blick. Ihre Eltern und auch ihr Studium hätten den Weg zu einer engen Beziehung zu Gott vorgezeichnet. Sie beschreibt mir ihre eigene Sozialisation:

„In dieser Gesellschaft gibt es Menschen, die nicht beten. Aber, das hängt von der Erziehung der Leute ab, das hängt von der Umgebung ab, ob der Einfluß der Familie es erlaubt, daß man ein Bewußtsein hat. Ich habe jegliche Freiheit. Nie haben mir meine Eltern gesagt, man muß beten, man muß fasten. Niemand hat mich zu etwas gezwungen. Ich bin was ich bin wegen meines Studiums, es hat einen Einfluß auf mich. Wegen meiner Beziehung zu Gott. Ich bin sicher, daß es eine Kraft, eine große Hand gibt, die die Dinge gut lenkt. Niemand kann die Dinge so gut lenken wie er.“ Karima

Auch betont Karima immer wieder ihre persönliche Verantwortung vor Gott. Ihre Beziehung zu Gott ist wichtiger als alle menschlichen Beziehungen oder gesellschaftlichen Konventionen. Gott ist alles, Gott ist der Sinn des Lebens:

„Ich kann viele Fehler in einer Sekunde machen. Ich kann verletzen, mißachten, intolerant sein (...) Ich habe Angst, Gott zu verlieren. Ich mag es nicht, wenn sich meine Beziehung zu ihm ändert. Die einzige Person, die ich um Verzeihung bitten kann, ist Gott. Ein Mensch, warum sollte ich einen Menschen um Verzeihung bitten? Es ist besser, Gott zu fragen. Was hat ein Mensch, um mir zu verzeihen? Nichts. Weder den Himmel noch die Erde. Aber Gott hat alles. Er ist alles. Man bittet besser Gott um Verzeihung. (...) Bei einem Menschen kann ich mich entschuldigen, aber ich kann nicht um Verzeihung bitten. Gott muß mir vergeben.“ Karima

Für Karima besteht der Islam nicht vorrangig aus Konventionen und Regeln, die der Gläubige zu befolgen hat, sondern der Islam ist etwas, was aus dem Innersten kommt, was aus dem Herzen kommt und sich im alltäglichen Verhalten äußert:

„Es ist nicht nur das Gebet und der Ramadan, verstehst du? Das ist nicht alles. Das Gebet, der Ramadan, die Pilgerfahrt, das ist nicht der Islam. Der Islam ist etwas anderes. Er ist das Innere der Menschheit. Wie sich die Leute verhalten. Ich gebe nichts auf Formen. Das Verhalten offenbart das Innere eines Menschen.“ Karima

Das Gebet als Zwiegespräch mit Gott und ein islamisches Umfeld sind für Karima sehr wichtig, um sich Gott nah zu fühlen. Dabei lehnt sie jedoch jegliches konventionelle Handeln ab. Die enge Beziehung zu Gott und eine ehrliche Praxis, die nichts von Schein oder Formalität an sich hat, so sieht Karima ihren persönlichen Weg zum Islam. Alles, was sie tut, so glaubt sie, geschehe aus persönlicher Entscheidung. Diesen persönlichen Entscheidungen sind jedoch auch bei ihr, so merke ich an einigen Stellen des Gesprächs, Grenzen gesetzt:

„Ich mag keine Miniröcke. Man sollte sie nicht anziehen. Ich will keine Miniröcke anziehen, das ist es, aber niemand hat mich dazu gezwungen. Ich ziehe Hosen an, etwas, das länger ist, um die Beine zu bedecken, aber das ist einfach wegen der Keuschheit.“ Karima

Die Entscheidung Karimas keine Miniröcke zu tragen, entsteht aus der gesellschaftlichen Norm, daß die Frau ihren Körper bedecken muß, daß sie keusch sein muß.

Karimas religiöse Identität bewegt sich damit in einer gesellschaftlichen und familiären Lebenswelt, die sie kritisch sieht, von der sie sich aber nur teilweise abgrenzt. Bestimmte religiös begründete ethische Vorschriften wie die Jungfräulichkeit und die Keuschheit der Frau, sitzen bei ihr so tief, daß sie sie nicht antasten möchte. Dabei entsteht ihre religiöse Identität aus einer Abgrenzung zu ihrem gesellschaftlichen Umfeld und zu ihrer Familie, die sie als zu traditionell, zu patriarchalisch und zu sehr auf äußerliche Formen achtend kritisiert.

1.2. Raja

Raja ist 22 Jahre alt, und sie studiert Germanistik am Fachbereich für Literaturwissenschaft in Rabat/Souissi. Sie hat ihren Vater nie kennengelernt, da er früh gestorben ist und ihre Mutter ist Angestellte. Sie hat viel Kontakt zu Deutschen und war bereits zweimal in Deutschland.¹⁶⁰ Raja hat Bücher von europäischen Autoren gelesen, die über den Islam schreiben. Bei ihren Aufenthalten in Deutschland ist sie auch mit der christlichen Religion in Berührung gekommen, und sie beschreibt, wie sie einen katholischen Gottesdienst besuchte und sich dort sehr wohl fühlte. Für sie ist das Christentum nur eine andere Form, Religion zu leben:

„Weißt du, als ich in Deutschland war, war ich oft in der Kirche und ich fühlte mich wohl. Es war wie in einer Moschee. Die Kerzen und auch die Beichte. Wenn ich mit dem Priester spreche, der mir meine Sünden vergibt, dann ist das wie im Gebet. Warum nicht? Jeder hat seine bestimmte Art und Weise.“
Raja

Sie kritisiert direkt, daß „die Marokkaner“ nichts über das Christentum wissen wollten, damit greift sie ihre eigene Gesellschaft an. Sie empfindet ihre Gesellschaft als borniert und als zu traditionell. Raja kritisiert, daß der Islam immer als naturgegeben präsentiert werde, aber nie richtig erklärt werde, was der Unterschied zu anderen Religionen eigentlich sei:

„Wir haben in der Schule nie über das Christentum gesprochen. Sie sagen immer: „Die Christen, die kommen in die Hölle.“ Das ist alles. (..) Wenn ich Islamwissenschaften studieren würde, dann würde ich mehr über das Christentum erfahren, aber es ist immer schlecht angesehen. Wenn sie etwas sagen, dann sagen sie: Wir müssen die Christen respektieren, das ist alles. Weil das in unserem Koran steht. Aber warum, weiß ich nicht.“ Raja

Auch kritisiert sie die patriarchalen Strukturen in der marokkanischen Gesellschaft:

„Hier in Marokko, beim Scheidungsrecht, da fehlt der Respekt gegenüber den Frauen. Wenn eine Frau sich scheiden lassen will, dann braucht sie einen Grund. Einen sehr starken Grund. Dann muß sie beweisen, daß er sie schlägt und daß er sie nicht gut behandelt. Und wenn ein Mann kommt, sagen sie o.k., du willst deine Frau verlassen, kein Problem. Dann sagt er, weil sie nicht gut kocht, oder weil sie das nicht macht. Das gefällt mir nicht an unserem Gesetz.“ Raja

¹⁶⁰ Die Gespräche mit Raja fanden am 28. Dezember und am 6. Januar statt und sie wurden auf Deutsch geführt und von mir transkribiert. Einige französische Passagen übersetzte ich. Die beiden Gesprächen dauerten insgesamt ungefähr 3 Stunden.

Raja greift während des ganzen Gesprächs die eigene Gesellschaft an, die ihr zu traditionell ist und die für sie in einem konservativen, unislamischen Denken verhaftet ist. Gleichzeitig grenzt sie sich entschieden an mehreren Stellen von engen, intoleranten Formen des Islams ab, wie sie von den „Leuten mit Kopftuch und Bart“ propagiert werden. Sie beschreibt unter anderem ihren Abscheu über den Terrorismus, der im Namen des Islams begangen werde. Sie betont, ähnlich wie Karima, daß der Islam ‘innen’ sei und nichts mit Konventionen zu tun habe. Als Konvention sieht sie das Kopftuch an, daß für sie nichts mit dem Islam zu tun hat:

„Ein Kopftuch, das ist nicht echt islamisch. Man braucht nicht unbedingt ein Kopftuch. Also der Islam ist drinnen. (...) Aber das Kopftuch ist nicht unbedingt nötig.“ Raja

Raja lehnt auch eine blinde und zu extreme Religionspraxis ab und betont, daß der Islam im täglichen Leben vorhanden sein müsse. Er müsse sich im Verhalten eines Menschen zeigen und nicht in einer strengen Religionspraxis, die ihrer Meinung nach nichts bringt:

„Allah will nicht, daß der Islam extrem oder schwierig ist. Er will vereinfachen. (...) Selbst wenn du das Gebet machst und du fastest und du trägst das Kopftuch und du sagst, ich muß den ganzen Tag lang beten, ich muß fasten und ich muß das und das machen weil „Allah, Allah, Allah“, das ist nicht gut. Man muß auch rausgehen und arbeiten.“ Raja

Aber, ähnlich wie bei Karima, kam ich in der Analyse des Gesprächs mit Raja zu dem Schluß, daß diese Abgrenzung zur eigenen Gesellschaft bei ihr nur in Teilen vorhanden ist. Die Tradition ist auch bei Raja so verwurzelt, daß sie mit dem eigenen Willen verwechselt wird:

„Also für mich, ich habe ein Prinzip: Ich will Jungfrau bleiben und das mache ich nicht, weil meine Gesellschaft das sagt, oder weil das vom Islam gewollt ist, aber ich bin sicher, ich weiß, das bedeutet etwas, Jungfrau zu sein. Das Problem ist in mir drinnen.“ Raja

Raja sucht dabei ihren persönlichen Weg zum Islam in Abgrenzung zu extremen religiösen Formen, aber auch in Ablehnung zum Konservatismus in der eigenen Gesellschaft. Ein guter Muslim ist für Raja derjenige, der offen ist, der mit allen spricht:

„Ein perfekter Muslim für mich ist der Muslim, der offen ist, also der nicht nur mit Muslimen spricht oder mit Leuten, die den Islam gut praktizieren. Ein Muslim spricht mit allen.“ Raja

Raja lebt ihre religiöse Identität selbstbewußt. Sie macht das Gebet bewußt und sieht auch die Regeln, die der Islam für den Umgang der Menschen untereinander definiert hat, als sinnvoll an. Gleichzeitig trägt sie westliche Kleidung und sitzt in Cafés und hat männliche Freunde. Ihre religiöse Identität besteht darin, Gutes zu tun, anderen Menschen zu helfen. Auch sie will, wie Karima, deutlich machen, daß ihre religiöse Identität etwas Aktives ist, was sie sich selbst in eigener Überzeugung angeeignet hat. Sie beschreibt dabei wie sie im Gymnasium am

Islam und an den strengen religiösen Regeln gezweifelt habe, später dann aber glücklicherweise zum Islam zurückgefunden habe. Raja kann ihre religiöse Identität mit einer selbstbewußten und weiblichen Lebensform verbinden.

1.3. Saliha

Das dritte Porträt will ich von Saliha zeichnen. Sie ist 24 Jahre alt, war bis zum letzten Jahr Studentin für spanische Literatur in Rabat/Souisi und arbeitet jetzt als Spanischlehrerin an einer französischen Schule in Rabat. Ihr Vater ist ein Offizier im Ruhestand und ihre Mutter ist Hausfrau und Analphabetin. Saliha arbeitet in einer feministischen Organisation in Rabat und ihre Abschußarbeit schrieb sie über das Verhältnis von Mutter und Tochter in der marokkanischen Gesellschaft. Saliha war bereits einmal in Spanien, sie betont jedoch immer wieder, daß sie keine Ahnung von der christlichen Religion habe, jene aber gerne kennenlernen würde. Sie beschreibt, daß sie die muslimische Herrschaft in Andalusien nur aus muslimischer Sicht studiert habe und gerne auch die andere Sicht kennenlernen wolle. Sie hat sich viel mit ihrer eigenen Religion und mit muslimischer Geschichte auseinandergesetzt und empfiehlt mir, mich mit dem Philosophenstreit zwischen Ibn Ruschd und al-Ghazali zu beschäftigen.¹⁶¹ Auch Saliha lehnt, wie Karima und Raja, eine konventionelle und unreflektierte Religionspraxis ab, die sich für sie im Tragen eines Schleiers äußert. Sie stellt religiöses Handeln im Alltag gegen Konventionen:

„Es sind die guten Taten, die ich mit meinen eigenen Händen mache, durch die ich besser werde. Zum Beispiel, wenn ich eine bessere Muslimin werden will, dann funktioniert das nicht, wenn ich einen Schleier trage. Sondern ich muß gute Dinge tun, wie die Wahrheit sagen, beten, fasten, so ist das.“ Saliha

Das Gebet ist ihr sehr wichtig und sie betont, daß es für sie zum Leben dazu gehöre, wie Essen und Schlafen. Saliha bete nicht aus einer Konvention heraus, so sagt sie, sondern wegen ihrer starken persönlichen Beziehung zu Gott:

„Meine Beziehung zum Gebet ist etwas sehr Intimes. (..) Es ist selbstverständlich für mich geworden. (..) Wenn ich mal nicht zur richtigen Zeit bete, dann ist das nicht schlimm. Aber was für mich schlimm ist, nicht für die anderen, für mich, ist, wenn ich den ganzen Tag lang nicht bete und es abends nicht nachhole.“ Saliha

Ihre eigene Gesellschaft kritisiert Saliha als zu traditionell und patriarchalisch. Der Islam sollte für Saliha weder zu streng, noch zu weich angewendet werden. Eine zu strenge Anwendung des Islams wie beispielsweise in Afghanistan führe zur Radikalität und

¹⁶¹ Das Gespräch mit Saliha führte ich am 6. Januar und es dauerte ca. 3 Stunden. Ich sprach mit ihr auf Französisch und habe die Transkription ins Deutsche übersetzt.

Intoleranz, eine zu weiche Anwendung des Islams, wie zum Beispiel in Tunesien, führe zur Abkehr vom Islam. Für Saliha ist die Anpassung des Islams an moderne Entwicklungen wichtig. Sie beschreibt, daß in Agdal, einem fortschrittlicheren Viertel Rabats, die Frauen in Miniröcken auf die Straße gehen könnten und keiner etwas sage. Das ist für sie ein Zeichen des Wandels, des Fortschritts, da die Frau ihren Körper frei zeigen kann, ohne direkt von der patriarchalen Tradition degradiert zu werden.

Saliha betrachtet den Islam als ihren persönlichen Lebensweg und grenzt sich von ihren Eltern und von der gesellschaftlichen Tradition ab. Die Eltern, so kritisiert sie, hätten ihr nie den Grund für religiöse Verbote erklärt. Saliha bedauert, daß ihre Eltern sie nicht offener erzogen hätten, sondern zu sehr in Traditionen verhaftet seien. Immer wieder betont Saliha ihre persönliche Beziehung zu Gott und zum Gebet. Sie fühle sich allein vor Gott verantwortlich und auch ihre Jungfräulichkeit, so sagt sie, bewahre sie sich für sich selbst, für ihre Reinheit vor Gott und nicht für den Mann, der sie später heiraten werde. Dabei ist Saliha eine Frau, die sich im Eigenstudium intensiv mit dem Islam auseinandergesetzt hat und die ihre religiöse Identität aus einer kritischen, kognitiven Abgrenzung gegen die eigene Gesellschaft und gegen ihre Familie schöpft. Ihre persönliche Beziehung zu Gott ist dabei entscheidend für ihr Handeln und für ihre Ethik.

1.4. Aischa

Aischa ist 22 Jahre alt und studiert im dritten Jahr Soziologie an der soziologischen Fakultät in Rabat. Ihr Vater ist Französischlehrer und ihre Mutter Hausfrau.¹⁶² Aischa schreibt ihre Abschußarbeit über Prostitution in ihrer Heimatstadt. Zunächst beschrieb sie mir ihre Schwierigkeiten mit der Recherche, da dieses Thema in Marokko tabuisiert werde. Es werde häufig so getan, als gebe es Prostitution gar nicht. Aischa stellt damit die traditionelle Sexualmoral in ihrer Gesellschaft in Frage. Sie beschreibt zum Beispiel, im Gegensatz zu den anderen Studentinnen, daß die Jungfräulichkeit nichts mit dem Islam zu tun habe:

„Der Islam hat nicht von der Jungfräulichkeit gesprochen. Er hat sie nicht eingefordert. Das sind die Sitten, die Normen, die Traditionen in den arabisch-muslimischen Gesellschaften, die in uns Mädchen die Idee der Jungfräulichkeit einpflanzen. (...) Das ist wie ein Komplex für uns. Das macht uns viele Probleme. Der Verlust der Jungfräulichkeit ist der Tabubruch selbst.“

¹⁶² Das Gespräch mit Aischa führte ich am 24. März und es dauerte ungefähr eine Stunde. Wir unterhielten uns auf Französisch, wobei ich den transkribierten Text dann ins Deutsche übersetzte. Später gingen wir noch zu Fuß durch Rabat, wo sie mir andere Dinge erzählt, die ich jedoch nicht aufnahm, aber aus einem Gedächtnisprotokoll mit in die Analyse aufgenommen habe.

(..) Für mich ist die Jungfräulichkeit nicht sehr wichtig. Das sind die Sitten, die Tradition. Der Islam hat nie davon gesprochen.“ Aischa

Sie mißt der Jungfräulichkeit auch für sich persönlich keinen Wert bei. Damit hinterfragt Aischa als einzige Studentin die Internalisierung der Keuschheitsethik bei Mädchen. Sie erklärt, daß diese einen Komplex zur Folge habe, dem die Mädchen ein Leben lang nicht entrinnen könnten. Raja, Karima und auch Saliha versuchten dagegen ihre Jungfräulichkeit mit dem eigenen Wert zu rechtfertigen, den sie ihr beimessen. Sie betonten, daß sie nicht wegen gesellschaftlicher Zwänge Jungfrauen bleiben wollen, und auch nicht, um ihrem zukünftigen Mann ein Geschenk zu machen, sondern für sich selbst.

Aischa hat ebenfalls kein Verständnis für eine unbewußte, automatisierte Religionspraxis. Für sie sei das Gebet ein besonderer, ein außergewöhnlicher Moment der Besonnenheit:

„Ich bin kein mystisches Wesen. Ich bin nicht jemand, der aufwacht und gleich danach das Gebet macht. So bin ich nicht, aber ich brauche die Religion trotzdem, wie jeder Mensch. Wenn ich einen Moment der Besinnung suche, dann finde ich ihn wirklich im Gebet.“ Aischa

Aischa beschreibt jedoch, daß sie sich oft schlecht fühle und daß sie Widersprüche in sich fühle, da sie gegen islamische Regeln handele. Sie ist sich ihrer Verankerung in der islamischen Kultur bewußt und spricht offen ihren inneren Konflikt an:

„Ich glaube an Gott, aber ich glaube auch, daß es etwas in mir gibt, das das Gegenteil will. Das Gegenteil der Religion. Das ist die menschliche Natur. (...) Manchmal habe ich ein Problem damit. Das ist zweifelhaft. Ich stelle mir Fragen: Der Islam, ich glaube an ihn, aber im täglichen Leben mache ich Sachen, die der Islam verbietet. Das ist zweifelhaft.“ Aischa

Bei Aischa ist die Abgrenzung zu ihrer Gesellschaft und zur islamischen Kultur sehr groß. Jedoch wird nicht der Islam von ihr abgelehnt, sondern die traditionelle Gesellschaft, die den Islam in eine bestimmte Richtung hin interpretiert:

„Es ist nicht der Koran, der ein Problem darstellt. Es sind die Leute, die den Islam anwenden. Es gibt Leute, die den Islam wirklich kennen und ihn anwenden können. Das Problem sind die Leute, die glauben, daß der Islam heute genauso ist wie der Islam zu Zeiten des Propheten.“ Aischa

Aischa ist der Meinung, daß man den Islam in verschiedener Art und Weise leben kann. Sie beschreibt, daß sie in ihrer Jugend immer gebetet habe und dann irgendwann damit aufgehört habe. Heute lebe sie den Islam eher als eine Lebensphilosophie.

Aischas persönlicher Weg zur Religion ist geprägt von einer starken Abgrenzung gegenüber der marokkanischen Gesellschaft. Immer wieder kritisiert sie die patriarchale Mentalität der Marokkaner und sie setzt den Islam als Religion der Befreiung dagegen. Die religiöse Interpretation müsse die Veränderungen in der Gesellschaft aufnehmen und auch das

Individuum mehr berücksichtigen. In der Schule müsse man lehren, wie sich der Islam mit der Moderne vereinbaren lasse. Aischa will die Nützlichkeit des Islams in der Moderne erkennen. Trotz dieser starken Kritik an der eigenen Gesellschaft hält Aischa jedoch an einer islamischen Identität fest. Der Islam ist für sie jedoch vorrangig eine Angelegenheit des Glaubens, die Religionspraxis wie das Gebet ist nur eine bestimmte Art, den Islam zu leben. Der Islam besteht für Aischa vor allem aus Verhaltensregeln, die vom alltäglichen Leben nicht zu trennen sind. Für sie ist eine gute Muslimin nicht diejenige, die ihre Religion perfekt praktiziert, sondern diejenige, die tolerant mit dem „Anderen“, mit dem „Fremden“ ist.

1.5. Zusammenfassung

Die hier vorgestellten Studentinnen, Karima, Raja, Saliha und Aischa grenzen sich von ihrer eigenen Gesellschaft und von deren Traditionen ab. Sie betonen dagegen ihre persönliche Beziehung zu Gott und die Anwendung eines Islam, der nicht durch das Patriarchat und durch extreme politische Positionen instrumentalisiert wird. Ihnen sind Offenheit, Respekt, Dialog und Toleranz wichtig. Religionspraxis ist für sie eher zweitrangig, wichtig sind die Absichten, das, was der Mensch im Herzen hat. Ihre religiöse Identität ähnelt der „eigenverantworteten Transformation“ bei Helsper. Sie finden ihre religiöse Identität durch einen religiösen Individualismus, und dies geschieht durch eine rationale Kritik an gesellschaftlichen Traditionen und an der eigenen Sozialisierung. Sie fordern gesellschaftlichen Wandel und stellen sich einen Islam vor, der offen und tolerant ist und den Frauen mehr Freiheit einräumt. Die hier beschriebenen Studentinnen reflektieren die Religion für sich persönlich und stellen Fragen an die Kohärenz ihres religiösen Verhaltens und auch an ihre eigene Position in der Gesellschaft.

2. Religion als Gemeinschaftsaufgabe

2.1. Khadija

Khadija ist 24 Jahre alt, und sie studiert französische Literatur. Ihr Vater ist Professor für Koranwissenschaften in Marrakesch. Sie selbst schreibt gerade ihre Abschußarbeit.¹⁶³

¹⁶³ Das Gespräch mit Khadija führte ich am 12. Dezember 1999 ungefähr 1 Stunde lang. Wir sprachen auf Französisch miteinander und ich übersetzte die Transkription später ins Deutsche.

Khadija hat sich mit dem Christentum auseinandergesetzt, sie spricht darüber jedoch aus einem muslimischen Blickwinkel. Für sie ist es klar, daß der Islam die einzige Religion ist, er ist die Religion, die am Ende der Entwicklung aller Religionen steht :

„Es ist sehr natürlich, über die Religion nachzudenken. Warum bin ich Muslimin? Was sind die anderen Religionen? (..) Die Antworten darauf finden wir in der Religion selbst. Der Islam erkennt die anderen Religionen an. Es gibt das Judentum, das Christentum und danach den Islam.“ Khadija

Khadija hat sich auch mit der Sicht von Christen auf den Islam beschäftigt. Europäische und amerikanische Wissenschaftler, so sagt sie, sähen immer nur die schlechten Seiten des Islams und ihr Bild sei extrem verkürzt:

„Der Islam ist Terrorismus, der Islam ist Algerien, und es sind die muslimischen Leichen in Tschetschenien und im Kosovo. Das ist das Bild vom Islam. Ästheten, Schriftsteller und Orientalisten zeigen ein verkürztes Bild vom Islam. Ich glaube, das Bild vom Islam ist jetzt sehr negativ. Es gibt vereinzelte Lichtblicke in der westlichen Welt, aber diese bleiben die Ausnahme. Man hat den Islam nicht verstanden, und man will ihn auch nicht verstehen. Und man hört nicht auf, stereotype Bilder zu transportieren, verfestigte Bilder. Was weiß man vom Islam? Saddam Hussein, Ayattollah Khomeini, das sind die negativen Sachen.“ Khadija

Khadija sieht ihr Leben als Muslimin als eine „gute Arbeit“ an, die sie erfüllen muß. Sie hat sich in den Kopf gesetzt, für die Religion zu leben. Daher beschäftigt sie sich ständig in Gedanken mit dem Islam. Es geht ihr darum, wie sie am besten dem Ideal einer guten Muslimin nahe kommen kann:

„Es gibt eine Religion. Es gibt ein System. Man macht alles, um sich ihm anzunähern auf die eine oder andere Weise. Das heißt, man muß bereit sein für die gute Arbeit. Man kann sich der guten Arbeit nicht leicht annähern, die Arbeit ist nicht einfach. Auf lange Sicht hin kann man vielleicht sagen, daß man dem Ideal näher kommt (..) Khadija

Der Islam ist für sie nicht nur ihr persönliches Verhältnis zu Gott, sondern ein ideales Gesellschaftskonzept, ein System, daß eine bestimmte Art von Mensch erfordert. Der Mensch müsse nützlich sein, für sich selbst und für die Gesellschaft:

„Der Islam will ein islamisches Individuum im Geist und im Körper. Warum? Um für sich selbst und für Gott zu arbeiten. Ein Mensch, der nützlich ist für die Gesellschaft und für sich selbst.“ Khadija

Das Individuum müsse sich dabei der islamischen Gemeinschaft und den Regeln des Islams unterordnen:

„Die Gemeinschaft ist wie ein Computer, jedes Ding hat seinen Platz, wenn ein Teil nicht funktioniert, wird das Ganze kaputt gehen. Es ist ein System. Ich wiederhole mich, der Islam ist ein System, das von ganz oben, also vom Denken, bis zum Essen und Schlafen reicht.“ Khadija

Khadija fordert die Rückbesinnung auf die islamische Zivilisation. Muslime müßten sich neu auf ihre Wurzeln, auf ihre Identität besinnen. Die Moderne wird von Khadija mit einer westlichen Lebensform gleichgesetzt und stark abgelehnt. Der Individualismus in der Moderne führe ins Chaos und die Moderne sei der Verfall der islamischen Werte. Jedoch will Khadija nicht die für sie patriarchale, undemokratische Tradition in Marokko erhalten, sondern sie will ein neues islamisches System schaffen, das auf strikter Religionspraxis und strengen ethischen Regeln beruht. Die Religionspraxis und der Glaube sind für Khadija untrennbar. Khadija setzt die Praxis über den Glauben. Ohne die Praxis wird der Glaube für sie beschmutzt:

„Der Islam ist eine Sache des Glaubens und der Praxis. Der Glaube verstärkt sich mit der Praxis, und wenn die Praxis fehlt, dann wird er schwächer. Wenn ich an Gott glaube und an den Propheten, aber wenn ich gleichzeitig den Ramadan nicht mache, dann wird dieser Glaube beschmutzt sein. Auf eine Art und Weise wird er schwach sein. Also sind religiöse Praxen dazu da, den Glauben zu stärken.(..) Der Glaube des Herzens hat eine Rückwirkung auf die Praxis. Weil der Islam ein System ist.“ Khadija

Ihren eigenen Zugang zur Religion und ihre Entscheidung, den Schleier zu tragen, beschreibt Khadija als eine natürliche Angelegenheit:

„Ich weiß nicht, wie ich Muslimin geworden bin. Man öffnet die Augen auf ein muslimisches Umfeld, man lernt hier und da, das wird zu einem Teil des Lebens. Man kann die Religion nicht vom Leben trennen.(..) Seit meiner Kindheit habe ich davon geträumt, den Schleier zu tragen. Mit dem Umfeld, dem Einfluß meiner Familie, war das eine natürliche Sache. Es war keine große Entscheidung. Es war eine Entscheidung und eine Überzeugung, aber es war kein besonders wichtiger Moment in meinem Leben. Es war etwas Natürliches.“ Khadija

Dieser natürliche Zugang zur Religion, den Karima beschreibt, bedeutet jedoch nicht, daß sie ihre religiöse Identität einfach von ihren Eltern übernommen hätte, denn dazu ist ihre Kritik beispielsweise am Patriarchat viel zu stark. Vielmehr ist Khadijas ganz persönlicher Weg zur Religion ein nüchterner, stark rationaler Weg. Sie glaubt an ein islamisches System, und, wie sie mehrmals betont, in diesem System befinden sich Glaube und Religionspraxis in einer Art Rückkoppelung zueinander. Durch ihre strikte Religionspraxis und die Überzeugung von der Logik des islamischen Systems und durch ihren Glauben an eine gemeinschaftliche Aufgabe der Muslime, findet sie einen persönlichen Sinn im Leben. Für sie kommt es darauf an, „gute Arbeit“ zu leisten, ein islamisches System zu schaffen.

2.2. Nadia

Nadia ist 27 Jahre alt und hat englische Literatur studiert. Ihr Vater ist Metzger und ihre Mutter Hausfrau. Nadia trägt den Schleier, seitdem sie elf Jahre alt ist. Sie schreibt gerade an ihrer Abschlusarbeit über die Position der Frau bei der Scheidung in Marokko. Sie beschäftigt sich hierbei vor allem mit der Diskrepanz zwischen der Shari'a und dem marokkanischen Recht. Sie ist seit 8 Jahren Mitglied einer religiösen Organisation und betont, daß sie sich immer schon für Religion interessiert habe und den Koran und den Hadith sowie religiöse Bücher studiert habe.¹⁶⁴ Nadia hat sich auch mit anderen Religionen wie dem Christentum beschäftigt, sie betont jedoch, daß sie sich dadurch der eigenen Religion, dem Islam, angenähert habe:

„Ich habe über andere Religionen gelesen, über andere Glaubensvorstellungen. Weil ich neugierig war. Und immer, wenn ich etwas über eine andere Religion lese, je mehr ich lese, desto mehr bin ich überzeugt von meiner eigenen Religion.“ Nadia

Nadia bemängelt im Laufe des Gesprächs immer wieder, daß die marokkanische Gesellschaft zu weit vom Islam entfernt sei und daß die Muslime den Islam nicht verstehen würden:

„Weißt du, in Marokko und in der islamischen Welt sind die Leute weit weg von der wirklichen Bedeutung des Islams. Ich tue deshalb mein Bestes, um zu verstehen, was der Islam ist. Was der Kern des Islams ist. (..) Offen gesagt, es gibt viele Probleme in der marokkanischen Gesellschaft, weil Muslime den Islam selbst nicht verstehen.“ Nadia

Sie kritisiert auch das Verständnis des Islams in ihrer eigenen Familie, die sie als zu traditionell beschreibt. Sehr früh habe sie sich auf die eigene Suche nach dem für sie richtigen Islam gemacht:

„Ich bin in einer Familie aufgewachsen, die den Islam traditionell praktiziert. Aber da ist etwas, was nicht stimmt. Ich habe mir immer gesagt, da ist etwas, das nicht gut läuft. Dann fing ich an, über meine Religion nachzudenken und wie ich sie verstehen sollte. Und was der Islam ist. (..) Ja, meine Familie, ich erinnere mich, als ich sehr jung war, sah ich meinen Vater und meine Mutter wie sie beteten. Sie fasten auch im Ramadan. Aber das ist alles, was sie machen. Als ich elf Jahre alt war, fing ich an zu lesen und ich traf mich mit Leuten. Da wurde mir erst allmählich bewußt, was der Islam ist. Bis heute suche ich nach der Wahrheit.“ Nadia

Nadia sieht wie Khadija den Menschen in einem islamischen System, in dem er bestimmte Aufgaben oder Rollen zu erfüllen hat. Die Aufgabe des Menschen sei es, nach Gottes Regeln zu leben und Gott zu preisen:

„Gott sagt im Koran: „Ich habe die Menschheit geschaffen, damit sie zu mir betet, damit sie mich verehrt.“ Und das ist die Aufgabe der Menschheit in dieser Welt. (..) Wir sollten diese Aufgabe erfüllen.“ Nadia

¹⁶⁴ Die beiden Gespräche mit Nadia fanden am 23. und am 24. März in Rabat statt, ich sprach mit ihr auf Englisch. Die beiden Gespräche dauerten insgesamt ungefähr 3 Stunden.

Nadia weist darauf hin, daß Probleme in der marokkanischen Gesellschaft vor dem eigenen kulturellen Hintergrund gelöst werden müßten:

„Die Probleme, die wir in dieser Gesellschaft haben, sind darin begründet, daß Muslime den Islam nicht verstehen und sie wissen auch nicht, wie wir diese Probleme in unserem eigenen kulturellen Hintergrund lösen könnten. Wir sollten nicht etwas von außen als Lösung herantragen, weil jede Gesellschaft ihre eigenen Merkmale hat, ihre eigenen Probleme (...).“Nadia

Jedoch kritisiert sie nicht nur die eigene Gesellschaft, sondern auch den „Westen“, die „Moderne“. Dabei bleibt unklar, was sie genau mit diesem Konzept meint. Nadia glaubt, daß die Leute im „Westen“ unter einer geistigen Leere litten:

„Eines Tages las ich einen Artikel über Schweden. Es gibt eine Statistik, die besagt, daß Schweden in einem Paradies auf Erden leben, weil sie nicht wissen, was Armut ist, aber es gibt eine hohe Selbstmordrate in dieser Gesellschaft. Da frage ich mich warum. (...) Ich sage, da gibt es etwas, was ihnen fehlt. In diesem Artikel stand, daß sie in einer geistigen Leere leben.“ Nadia

Sie beschreibt, daß sie schon immer versucht habe, die für sie wahre Bedeutung des Islams zu erkennen. Wenn sie am Islam zweifelte, dann versuchte sie sich die Zweifel innerhalb ihrer eigenen Religion zu erklären:

„Wenn du deinen Glauben sehr gut verstehst, dann hast du keine Zweifel. Das Wichtigste ist, zu verstehen und dir bewußt zu sein, was du tust. Das ist sehr wichtig. Ich hatte nie das Gefühl, an meiner Religion zu zweifeln, weil ich immer versuche, sie sehr gut zu verstehen. Ich versuche immer zu entdecken, was der Islam ist. Bis heute. Jeden Tag entdecke ich etwas Neues, und wenn ich das entdecke, dann halte ich an meiner Religion fest.“ Nadia

Für Nadia ist der Islam nicht nur Religionspraxis, sondern er ist eine Lebensanleitung:

„Der Islam ist eine Lebensanleitung. Er lehrt dich, daß du gut mit anderen umgehst, und er lehrt dich, wie du mit politischen, wirtschaftlichen und sozialen Problemen umgehst. Im Islam gibt es alles. (...)“ Nadia

Für Nadia, wie auch für Khadija, ist die korrekte Religionspraxis sehr wichtig. Durch eine möglichst perfekte Religionspraxis werde das Leben gereinigt. Auch sei die Praxis direkte und logische Konsequenz des Glaubens:

„Wenn du an etwas glaubst, dann machst du es auch. (...) Ich glaube, die Leute, die an den Islam glauben und ihn nicht praktizieren, die verstehen ihn nicht. Der Islam ist Praxis. Du solltest ihn in deinem Leben praktizieren. (...) Wenn du an etwas glaubst, dann solltest du es im Leben praktizieren. Was ist das Ziel der religiösen Praxis? Dein Leben zu reinigen. Immer wenn du deine Religion praktizierst, dann fühlst du, daß sich etwas in deinem Leben verändert.“ Nadia

Nadia sieht sich als Teil einer neuen islamischen Generation, als Teil der Avantgarde. Für sie ist der Islam ein Gesellschaftsmodell, das damals wie heute Gültigkeit hat und revolutionär ist :

„Wir sind überzeugt davon, daß der Islam nicht nur in die Moschee gehen ist, er ist nicht nur eine persönliche Sache, aber es ist ein Glaube, der Lösungen auf verschiedenen Ebenen anbietet: auf der sozialen Ebene, auf der wirtschaftlichen Ebene.(..) Und das ist der Islam in Wirklichkeit. Es ist ein Glaube, der der Menschheit gesandt wurde, er hält Lösungen für verschiedene Probleme bereit, an denen die Menschheit leidet.“ Nadia

Nadia will den Islam ganz bewußt leben, sie läßt Zweifel zu und versucht sie durch vertieftes Studium zu beseitigen. Ihr Alltag ist von der religiösen Praxis geprägt. Das Gebet und die gemeinsamen Treffen mit den Freundinnen von der Organisation bestimmen ihren Tagesablauf. Sie hat das Gefühl, eine gesellschaftliche Aufgabe, oder wie sie es nennt, eine „Mission“ zu erfüllen. Nadia grenzt sich sowohl von ihren Eltern, als auch von der marokkanischen Gesellschaft und vom offiziellen politischen Diskurs ab. Die Moderne erwähnt sie als schädlich, aber ihre religiöse Identität stützt sich nicht nur darauf. Für Nadia müssen die Muslime selbst verstehen, was der Islam ist und sie müssen ihre eigenen Wurzeln neu entdecken. Diese starke Abgrenzung von ihrem Umfeld und gleichzeitig die strenge Religionspraxis und der Missionsgedanke zeichnen den persönlichen Weg Nadias zur Religion. Dabei ist sie fortwährend auf der Suche nach der „Wahrheit“, sie legt Wert auf eine Durchdringung des Islams mit der Vernunft.

2.3. Zusammenfassung

Auch Khadija und Nadia schaffen ihre religiöse Identität durch „eigenverantwortete Transformation“. ¹⁶⁵ Jedoch ist bei ihnen die Abgrenzung zur eigenen Gesellschaft stärker als bei Karima, Raja, Saliha und Aischa, und sie kritisieren nicht nur die Vermischung von Islam und Tradition, sondern bauen ihre religiöse Identität auch auf einer Kritik an der „Moderne“ auf. Die „Moderne“ ist bei beiden durchweg negativ besetzt. Sie ist gleichbedeutend mit sexueller Freizügigkeit, Egoismus und Sinnentleertheit.

Für Nadia und Khadija ist die Religionspraxis sehr wichtig, sie folgt direkt aus dem Glauben und ist mit ihm untrennbar verbunden. Ihre religiöse Identität zeichnet sich durch eine korrekte Religionspraxis aus, beide nennen den Islam eine Religion der Praxis. Auch für

¹⁶⁵ Siehe: Werner Helsper, Das 'postmoderne Selbst' - ein neuer Subjekt- und Jugendmythos?, 1997, S.186

Karima, Raja, Saliha und Aischa ist die Religionspraxis wichtig, aber sie nimmt nicht denselben Stellenwert ein. Während Nadia und Khadija auf die genaue Befolgung der Gebetszeiten und auf das Tragen des Schleiers Wert legen, betont die andere Gruppe eher die individuelle Freiheit der Religionspraxis und sie lehnt Verschleierung ab.

Immer wieder betonen Nadia und Khadija ihren Willen zur Erkenntnis, ihren Willen, den Islam zu verstehen. Ihr ganzes Leben ist dabei ein Weg zur Erkenntnis, ein Weg des Wissenserwerbs. Auffällig ist bei Nadia und vor allem bei Khadija auch die starke Ablehnung des Patriarchats. Sie fordern eine neue Rolle für die Frau in der Gesellschaft, eine gleichberechtigte Rolle. Damit lehnen sie, teilweise sogar stärker als die oben genannte Gruppe, die Bevormundung der Frau durch den Islam ab.

Nadia und Khadija unterscheiden sich von der vorherigen Gruppe nur in Ansätzen. Beide Gruppen haben vieles gemeinsam: Sie stellen die gesellschaftliche Tradition in Frage und alle kritisieren die patriarchalische Sicht auf den Islam. Viele von ihnen grenzen sich auch vom Islam ihrer Eltern ab. Sie unterscheiden sich durch ihre politischen Vorstellungen, nicht aber in ihrer individuellen Form, den Islam zu sehen und ihren persönlichen Weg zur Religion zu suchen. Während Raja, Saliha, Karima und Aischa den Islam eher als Privatangelegenheit sehen, sehen Khadija und Nadia ihn als politisches Projekt und betonen den Gemeinschaftsaspekt.

3. Weltablehnung

3.1. Kenza

Kenza ist 23 Jahre alt und Englischlehrerin. Sie ist Mitglied einer islamistischen Organisation. Ihr Vater ist Beamter und ihre Mutter Hausfrau. Sie ist gerade mit ihrem Studium fertig geworden und hat ihre Abschußarbeit über die Sichtweise der Engländer auf den Islam geschrieben.¹⁶⁶ Kenza hat sich mit der Geschichte des Christentums beschäftigt. Jedoch interessiert sie das Christentum nur insofern, als sie mir zu beweisen versucht, daß der Islam besser sei:

„Im Islam ist man frei. Sehr frei. Wenn du den Islam mit anderen Religionen vergleichst. O.k. Also, der Islam hat von Anfang an die Scheidung erlaubt, wobei Religionen wie das Christentum sie verboten haben. Es gab diesen Skandal, Heinrich der Achte, die Protestanten. Und außerdem hat der Islam der Frau gleich am Anfang das Recht auf ein Erbe zugesprochen, was in den anderen Religionen nicht der Fall war. (...) Christen zum Beispiel, die gehen in die

¹⁶⁶ Das Gespräch mit Kenza fand am 29. Dezember 1999 statt und dauerte ca. 1 ½ Stunden, wobei wir auf Englisch und Französisch sprachen und ich die Transkription später ins Deutsche übersetzte.

Kirche, Gläubige meine ich, sie gehen einmal in der Woche in die Kirche und für den Rest der Woche sind sie abwesend. So ist es hier nicht. Weißt du, der Materialismus hat keinen Platz im Islam, hier.“ Kenza

Kenza steht mir im Gespräch sehr mißtrauisch gegenüber und zweifelt hinterher stark an, daß ich das von ihr Gesagte richtig darstellen würde. An mehreren Stellen greift sie mich direkt an:

„Es gibt ein Problem der Kommunikation zwischen uns. Man kann eine Sache nicht verstehen, wenn man von außen kommt, um die Sache zu verstehen, muß man sie leben. (...)“ Kenza

Kenzas religiöse Identität ist sehr stark von einer ablehnenden Haltung zum „Westen“ geprägt. Der „Westen“ ist für sie alles was negativ besetzt ist, der „Westen“ bedroht den Islam direkt und er ist für Verfallserscheinungen in der muslimischen Gesellschaft verantwortlich:

„Der Westen will, daß der Islam etwas Schlimmes, Unmenschliches und Grausames ist. Weißt du, warum es uns so schlecht geht? Wegen des Westens. Der Kolonialismus hat hier schlimme Sachen angerichtet.“ Kenza

Ihre Familie stellt Kenza als perfekte Muslime dar, die fünfmal am Tag beten. In ihrer Gesellschaft wird der Islam zwar nicht richtig praktiziert, jedoch liegt auch das am Westen, der die islamische Kultur zerstören will. Kenza spricht auf eine unpersönliche Art und Weise mit mir und auf meine Frage nach Zweifeln an ihrer Religion weist sie mich darauf hin, daß eine gute Muslimin niemals zweifeln würde:

„Wenn du ein echter Muslim bist, dann liebst du das Leben. (..) Alle Probleme können gelöst werden. Ein wahrer Muslim hat Selbstvertrauen. (..) Weißt du, solche, die zweifeln, ich spreche nicht von den Muslimen, sondern von denen, die zweifeln. Sie haben kein Wissen oder sie haben keinen Glauben. (..) Von Anfang an läßt man den Gedanken nicht zu, daß Gott nicht existieren könnte. Einverstanden? Wer hat denn das alles geschaffen? Nichts kann aus dem Nichts kommen.“ Kenza

Sie selbst sieht sich als gute und echte Muslimin und drückt das auch durch häufige Betonung ihrer perfekten Religionspraxis aus. Sie trägt den Schleier und betet fünfmal am Tag. Dabei muß sich ihr Verhalten so weit wie möglich buchstabengetreu an das halten, was in Koran und Hadith steht:

„Wenn ich einen Glauben habe und wenn ich an das alles glaube, wird mein Verhalten dem ähneln, was in Koran und Sunna steht. (..) Der Glaube ist gleichzeitig auch Praxis. Wenn du an Gott glaubst, an den Koran und damit an den Islam, dann ist es sicher, daß du praktizierst. (...) Wenn ich glaube, dann ist mein Verhalten ein Spiegel, mein Glaube zeigt sich in meinem Verhalten. (..) Wenn der Koran sagt, daß etwas schlecht ist, dann werde ich es im alltäglichen Leben nicht machen.“ Kenza

Kenza beschreibt, wie sie zur Religion gefunden hat, als sie sich dazu entschloß, zum ersten Mal den Schleier zu tragen. Dieses Ereignis war für sie eine Bekehrung, ein mystisches Erlebnis. Sie hatte das Gefühl, sich völlig Gott hinzugeben:

„Eine Sache, die mich dazu gebracht hat, den Schleier zu tragen, war der Koran. Einmal, es war im Ramadan, fing ich an, den Koran zu lesen, und ich fand eine Sure, die sagte, daß Frauen sich bedecken müssen. Ich schloß den Koran und ging ins Bett. Dann kam mir die Idee, ich hatte so ein Gefühl. Gott ist so groß, er hat mir alles gegeben. Ich kann sehen, ich kann hören, ich bin gesund, ich habe einen Verstand (..) all das hat er mir gegeben. Kann ich nicht dankbar sein und etwas machen, was er mag?“ Kenza

Kenza unterscheidet sich hier von allen bisher vorgestellten Studentinnen, die ihren Zugang zur Religion eher als etwas Natürliches (Khadija, Karima, Saliha) oder Gewachsenes (Nadia, Raja, Aischa) betrachten. Für sie ist der Zugang zum Islam durch ein Bekehrungserlebnis gekommen.

Kenza stellt, wie Nadia und Khadija auch, nur in einer radikaleren Form, die Gemeinschaft über das Individuum. Gottes Gesetz schütze die Gemeinschaft vor den ‘schlechten’ Menschen:

„Die göttlichen Gesetze sind gerecht. Nicht so wie die menschlichen Gesetze. Zum Beispiel, wenn jemand mit Absicht stiehlt(..) dann ist das eine schlechte Person, jemand, der den Frieden der anderen bedroht, das ist im Islam nicht erlaubt. Wenn jemand es sich herausnimmt seinen Brüdern so etwas anzutun, dann (..) muß man ihm die Hand abschneiden. Das erscheint dir vielleicht grausam, ja das schockiert, aber glaub mir, wenn sie einem die Hand abschneiden, dann werden die anderen Angst kriegen. Das ist sicher. Stehlen ist etwas Unmenschliches.“ Kenza

Kenza fordert eine Gesellschaft, die auf göttlichen Gesetzen basiert. Kenzas Weg zum Islam ist geprägt von persönlicher Disziplin. Sie kontrolliert ihr Verhalten permanent, um rein zu bleiben. Kenza begründet ihre religiöse Identität auf einer stereotypen Ablehnung des „Westens“ und auf ihrer korrekten Religionspraxis. Der Islam ist für sie ein System, das schon immer bestanden hat, sinnvoll ist und nicht geändert werden darf. Dieses Festhalten am Islam wirkt wie ein Sich-Klammern an einen Sinn, ohne den sie in Zweifel gestürzt würde. Zweifel sind in Kenzas Selbstbild nicht zugelassen. Sie berichtet über die Nacht, in der sie sich dazu entschloß, den Schleier zu tragen in einer geheimnisvollen Weise. Sie zog den Schleier an, weil Gott direkt mit ihr gesprochen habe, weil sie Gott ein Opfer bringen wollte. In dieser Rede betont sie ihre Bekehrung, ihren Neuanfang, ihren Bruch. Kenza stilisiert ihr eigenes Leben als eine Unterwerfung unter Gottes Gesetz und hat einen stark emotionalen Zugang zur Religion. Kenza ist davon überzeugt, zu den Auserwählten zu gehören und für sie wird jede kleine Tat zu einer religiösen Handlung:

„Wenn ich jemanden anlächele, dann wird Gott mich dafür belohnen.“ Kenza

3.2. Siham

Ich traf Siham, 25 Jahre alt, und ihre Freundinnen im Park vor der Bibliothek des Dar a-thaqafa in Rabat. Alle drei Studentinnen studieren Wirtschaft im dritten Jahr und sie sind auch in einer islamischen Organisation.¹⁶⁷

Siham betrachtet das Christentum als Religion einer niederen Entwicklungsstufe. Das Christentum ist für sie eine Vorstufe des Islams. Der Vergleich und das Studium anderer Religionen interessiert sie nur, um zu zeigen, daß der Islam besser ist. Dabei, so scheint es, verzerrt sie das Christentum mit Absicht, um es zu degradieren:

„Wenn wir die anderen Religionen studieren, dann nur, um zu vergleichen, um eine Evolution aufzuzeigen. Zuerst gab es das Judentum, dann kam Jesus. (...) Er hat das Christentum gebracht. Er hat das Judentum verändert, weil sich die Gesellschaft verändert hatte. (...) Nach dem Christentum ist der Islam gekommen. Warum? Um den Leuten mehr Freiheit zu geben. (...) Der Koran ist gekommen, um die Basis des Christentums zu erhalten. In England sagen sie: „Der Vater, der Sohn und der heilige Geist.“ Aber im Islam gibt es nicht drei Götter, sondern nur einen. (...) Wenn man die Bibel liest, dann gibt es da Sachen, die sich widersprechen. (...) Gott ist Schöpfer, aber ein Schöpfer kann nicht geschöpft werden. Verstehst du? Ein Gott, der auf dem Markt herumgeht, der ißt, der Beziehungen zu Frauen hat. Das ist nicht logisch. Es gibt da einen Widerspruch. (...) Gott existiert schon immer und er wird bis in die Ewigkeit existieren. Er braucht nicht zu essen. Er ist unsterblich.“ Siham

Für Siham ist es in verstärktem Maße Aufgabe des Menschen, Gott zu preisen. Gott verlange nicht nur eine bestimmte Religionspraxis, sondern er fordere die völlige Hingabe des Menschen. Siham sieht ihre Lebensaufgabe darin, sich Gott hinzugeben:

„Gott sagt im Koran, daß er die Menschen nicht geschaffen hat, um ihm zu essen zu geben oder um für ihn zu arbeiten, sondern nur für das Gebet. Für die Beziehung zwischen dir und Gott. Um ihm zu danken für das, was er uns gegeben hat. Er hat dir erlaubt, geboren zu werden (...) Gott sagt, daß er uns geschaffen hat, um für ihn zu beten, um ihm zu danken. (...) Alles, was wir haben, ist von Gott. So sollten wir Gott dafür danken, was er uns gegeben hat. Wenigstens sollten wir beten und das befolgen, was Gott uns gesagt hat.“ Siham

Das bedeutet auch, daß der Mensch das Gebet sehr ernst nehmen müsse, um immer wieder die Beziehung zwischen sich und Gott zu erneuern. Das Individuum müsse sich immer wieder selbst kontrollieren, seine Fehler wiedergutmachen:

„Warum machen wir das Gebet fünfmal am Tag? Weil wir wissen, daß wir Dummheiten machen, daß wir Fehler machen. Also hat Gott und das Gebet gegeben, damit er uns verzeiht. (...) Gott setzt alles daran, daß wir die Beziehung zu ihm nicht aufgeben. Ohne Gott sind wir nichts.“ Siham

Dabei sei die reine Religionspraxis nicht alles, sondern auch die Taten im Alltag müßten Gottes Regeln folgen. Für Siham wird jegliche Handlung zum Gebet. Jede Handlung wird zu einer guten Tat, die unmittelbar mit Gott in Verbindung gebracht wird. Das Denken und Handeln dreht sich darum, wie man Gott am Besten danken kann, wie man ihn befriedigen kann:

„Wenn du jemandem über die Straße hilfst, ist das eine Art des Gebets. Verstehst du? Wenn du die Armensteuer abgibst, ist das ein Gebet, um Gott für den Reichtum zu danken, den er dir gegeben hat. (...)“ Siham

Diese extreme Hingabe an Gott erinnert an Kenza, die ihren Weg zum Schleier beschreibt. Kenza stellt ihre Entscheidung für den Schleier als eine Art Opfer für Gott dar. Dieses Opfer machte sie glücklich. Ähnlich ist es auch im Fall von Siham. Die enge Beziehung zu Gott und das Bewußtsein, ihm ihr Leben zu opfern, macht sie stark. Sie ist nicht mehr vor ihrer Familie oder vor der Gesellschaft für ihre Taten verantwortlich, sondern allein vor Gott. Gott kann sie sich getrost unterwerfen. Gott steht dabei über ihren Eltern, er ist Inbegriff der väterlichen Liebe:

„Für den gläubigen Menschen öffnet Gott tausend Türen. Gott ist barmherzig. (...) Gott liebt die Menschen. Er liebt die gläubigen Menschen, die Menschen, die an ihn glauben. (...) Selbst wenn du glaubst, daß deine Eltern für dich sorgen, so hat doch Gott dir alles gegeben, was du brauchst.“ Siham

Siham beschreibt Zweifel an der Religion als eine Prüfung, die man vor Gott ablegen muß. Sie bleibt dabei, ähnlich wie Kenza, auf einer abstrakten Ebene und erklärt das Zweifeln in religiösen Begrifflichkeiten, die nichts mit ihrem Alltagsleben oder mit ihrer eigenen Geschichte zu tun haben.

Sihams religiöse Identität basiert im wesentlichen auf der Ablehnung der „Moderne“, der „westlichen“ Gesellschaft. Sie stilisiert die „westliche“ Gesellschaft als egoistisch und halbherzig. Ihre eigene Gesellschaft wird dabei gleichzeitig aufgewertet:

„Das Merkmal der christlichen Gesellschaft ist der Individualismus. Jeder für sich und die anderen zählen nicht. Wenn zum Beispiel jemand arbeitet, kann er nicht auf die Unterstützung seiner Familie zählen, er muß sich allein durchschlagen. Hier im Islam nicht. (...) Hier müssen die, die arbeiten auch den anderen helfen, die nicht arbeiten. Es gibt einen Individualismus, aber nicht im westlichen Sinn. (...) Im Westen gibt es die Trennung zwischen Religion und Politik. Zwischen din und dunya, zwischen der Religion und dem täglichen Leben. (...) Hier gibt es eine solche Trennung nicht. Die Religion lenkt dein Leben. Sie leitet dich und dein Leben.“ Siham

¹⁶⁷ Das Gespräch führten wir am 30. März ca. 2 ½ Stunden lang auf Französisch. Ich übersetzte die Transkription später ins Deutsche. Es sprach vor allem eine Studentin, die anderen beiden saßen dabei und hörten zu.

Siham spricht, wie auch Kenza, oft von den „wahren Muslimen“ oder auch von einem „gläubigen Individuum“. Gott liebe, so sagt Siham, nur die gläubigen Menschen. Siham glaubt, zu diesen wahren Gläubigen, zu diesen Auserwählten dazuzugehören. Ihre religiöse Identität bildet sich dabei durch eine stereotype Ablehnung des „Westens“ und durch einen politischen Konservatismus. Sie grenzt sich nicht von eigenen gesellschaftlichen Traditionen ab, sondern sie blendet sie aus. Siham lebt für ihre Beziehung zu Gott.

3.3. Zusammenfassung

Kenza und Siham verstehen sich als von Gott Auserwählte. Sie wollen ein islamisches Leben mit allen Konsequenzen führen. Im Unterschied zu Nadia und Khadija hat ihre religiöse Identität jedoch wenig mit einer bestimmten politischen Vorstellung zu tun. Politische und gesellschaftliche Veränderungen sind für sie nicht vorrangig. Kenza und Siham betonen eher ihre persönliche Unterwerfung unter Gott als entscheidendes Kriterium für ihre religiöse Identität. Sie wollen nicht die islamischen Wissenschaften studieren, sondern sich dem Glauben möglichst unterwerfen, um zu den Gläubigen, den Auserwählten zu gehören. Dabei fragen sie nicht nach den Regeln, denen sie sich unterwerfen. Die radikale und schematisierende Abgrenzung vom „Westen“, der als das Böse dargestellt wird, ist dabei ein Mittel, um das Gute (den Islam) als besser, überragender zu definieren. Kenza und Siham betonen immer wieder die persönlichen Opfer, die sie für Gott bringen. Sie stilisieren ihre Beziehung zu Gott und sprechen oft davon. Dabei wird ihr alltägliches Leben von der Befolgung religiöser Pflichten vollständig dominiert. Auch ist auffällig, daß ich mit ihnen nur in einer Gruppe sprechen konnte. Es schien, als fühlten sie sich alleine nicht stark genug. Kenza und Siham sind eingebunden in die Arbeit ihrer Organisation und in die Befolgung einer strikten Religionspraxis. Sie setzen ihre Beziehung zu Gott und ihre ‘reine’ Religionspraxis gegen eine Gesellschaft, die ihnen als Frauen keinen Wert zumißt. Sie können sich dadurch als wahre Musliminnen, als Avantgarde fühlen. Kenza und Siham finden durch ihre absolute Unterwerfung unter Gott und unter den Koran eine „mythische Ganzheit“¹⁶⁸, die ihnen ihre Gesellschaft und ihre Familie verwehrt. Sie wenden sich radikal ab von ihrem Umfeld und finden in der Unterwerfung unter Gott und unter die Gruppe eine neue Heimat. Sie wollen ihr Leben völlig göttlichen Gesetzen und dem Willen Gottes unterwerfen.

¹⁶⁸ Werner Helsper, Das ‘postmoderne Selbst’ - ein neuer Subjekt- und Jugendmythos? - Reflexionen anhand religiöser jugendlicher Orientierungen, 1997, S.187

Reflexion oder Verstehen ist für Kenza und Siham zweitrangig. Es werden Feindbilder wie „der Westen“ oder „die Politik“ in einer Weise artikuliert, die als undurchdachte Wiederholung von Thesen erscheint. Kenza und Siham äußern sich kaum zu ihrer eigenen familiären Situation oder ihrer Position in der Gesellschaft. Sie sprechen wenig von sich selbst, sondern eher von ihren Idealen.

4. Der religiöse Konformismus

4.1 Fedwa

Fedwa ist 22 Jahre alt und ihr Vater ist Militär im Ruhestand und ihre Mutter Hausfrau. Ich traf Fedwa an der Fakultät für Wirtschaft in Rabat. Sie studiert Wirtschaft im vierten Jahr.¹⁶⁹ Ich merkte schnell, daß Fedwa es nicht gewohnt ist, von sich zu sprechen. Sie versucht mir darzustellen, wie der Islam ihr Leben bestimmt. Doch tut sie das in einer eher unpersönlichen und konfusen Weise, da sie nicht viel von sich erzählen möchte:

„Am Ende, mit der Erfahrung und wenn man größer wird, dann findet man, daß das, was der Islam uns sagt, die Realität ist, die wir leben.“ Fedwa

Im Bezug auf andere Religionen ist Fedwa für Toleranz und Kooperation, aber gegen eine Übernahme von westlichen Werten:

„Wir können Handel treiben mit den christlichen Ländern, mit den Juden, aber wir sollten sie nicht in ihrem Lebensstil nachahmen. Wir sollten nicht so handeln wie sie, ihre Religion annehmen. Aber unsere Religion hindert uns nicht daran mit ihnen zu arbeiten, Beziehungen zu ihnen zu haben.“ Fedwa

Mit ihrer eigenen Gesellschaft ist Fedwa einverstanden. Sie beschreibt sie als eine freiheitliche Gesellschaft, in der jeder machen kann was er will:

„Wir sehen heutzutage Bars... das verbietet der Islam. Man findet auch die wilde Ehe hier in Marokko und der Islam verbietet das. Aber man kann die Leute nicht fragen, was sie machen. Was ist der Islam? Jeder verhält sich so, wie er will. Man braucht den anderen nicht zu sagen, wie sie sich verhalten sollen. Jeder macht, was er will. (..) Es ist wahr, Marokko ist eine islamische Gesellschaft, wir beten, wir fasten, aber das Verhalten der Leute ist nicht immer so wie es sein soll. (..) Doch dafür sind wir frei.“ Fedwa

Auch ihrem Elternhaus steht sie positiv gegenüber. Sie komme, so sagt sie, aus einer Familie, die den Islam gut und richtig praktiziere. Dabei betont sie, daß die Religionspraxis im Islam Pflicht sei und das man sie deshalb befolgen müsse:

¹⁶⁹ Das Gespräch mit Fedwa führte ich am 15. Dezember 1999 auf Französisch. Die Transkription übersetzte ich dann ins Deutsche.

„Meine Eltern sind Muslime, fast die ganze Familie, wir fasten, wir beten, das ist Pflicht. Man muß den Ramadan ab dem 15 Lebensjahr machen. (..) Meine Brüder und Schwestern fasten und sie beten und alles. Das kann ich über meine Familie erzählen.“ Fedwa

Die Frage, ob sie jemals am Islam gezweifelt habe, verneint sie entschieden. Statt dessen führt sie ihre muslimische Erziehung an:

„Ich habe nie gezweifelt, weil ab dem sechsten Lebensjahr bringt man uns alles über den Islam bei. Alles, was der Islam uns bringt. Der Islam ist eine Religion, wo man alles findet.“ Fedwa

Fedwa läßt Zweifel an ihrer religiösen Identität nicht zu. Sie spricht häufig in der Wir-Form, wenn sie sich auf die marokkanische Gesellschaft bezieht. Das deutet darauf hin, daß sie sich stark mit ihrer Gesellschaft identifiziert. Für Fedwa besteht der Islam aus nützlichen Regeln, um im Leben zurecht zu kommen. Man müsse die Regeln befolgen, die der Islam gebracht hat:

„Was uns der Islam bringt, ist wichtig für uns. Ich gebe dir einige Beispiele, um sich der Realität anzunähern. Der Islam hat uns verboten, Schweinefleisch zu essen. Und jetzt sagen uns die Wissenschaftler, daß das Krankheiten nach sich zieht.“ Fedwa

Die Religionspraxis, wie etwa das Gebet, ist für Fedwa nicht besonders wichtig. Sie komme, so sagt die Studentin, mit dem Glauben. Man müsse vor allem die islamischen Prinzipien anerkennen und begreifen, was diese für das Leben brächten:

„Das Gebet kommt, nachdem man glaubt. Es ist wichtig, zu glauben, die Prinzipien des Islams zu kennen. Wir müssen wissen was der Islam uns bringt, was bringt er uns, uns Muslimen?“ Fedwa

Fedwa ist überzeugt davon, daß der Islam das richtige Lebensmodell für sie ist, und sie betont die Aktualität des Islams. Sie stellt heraus, daß der Koran Dinge enthalte, die sich bis heute nicht verändert hätten:

„Wenn man den Koran liest dann merkt man, daß er in einem heutigen Stil geschrieben ist. Im Koran gibt es Regeln, die heute angewendet werden. Wenn man den Koran liest, dann gibt es dort Dinge, die sich überhaupt nicht verändert haben.“ Fedwa

Fedwa lebt den Islam auf eine übernommene Art und Weise. Sie ist mit der Form des Islams in der Gesellschaft und in ihrer Familie einverstanden und betont die Vorzüge des Islams als Lebensanleitung. Fedwa hat sich kaum mit ihrer eigenen religiösen Identität beschäftigt, sie hat ihre eigene Religion und ihre Position in der Gesellschaft nicht in Frage gestellt. Deshalb versucht sie, mir schulisches Wissen oder Alltagswissen, zum Beispiel über die Keuschheit der Frau, zu vermitteln:

„Wenn man auf der Straße geht, dann darf man die Männer nicht anschauen. Die Frau darf nicht schauen. Ich kann zwei oder drei Sekunden schauen, aber die Frau darf nicht schauen. So ist das. Und wenn man den Schleier trägt, dann darf man keine Beziehungen zu den Jungen haben.“ Fedwa

Fedwas Identität ist aus Akzeptanz gewachsen. Ihr persönlicher Zugang zum Islam ist gesellschaftskonformes Verhalten. Fedwa schafft sich ihre religiöse Identität durch Anerkennung, durch ein Verhalten nach den elterlichen Normen.¹⁷⁰ Die eigene Position in der Gesellschaft und auch in ihrer Familie stellt Fedwa nicht in Frage. Sie begnügt sich damit, den religiös geprägten Normen so gut es geht Folge zu leisten, nicht aber sie zu hinterfragen.

4.2. Sana'a

Sana'a ist 24 Jahre alt und studiert arabische Literatur im dritten Jahr. Ihr Vater ist ein Offizier im Ruhestand und ihre Mutter Hausfrau.¹⁷¹

Andere Religionen interessieren Sana'a nicht wirklich, so sagt sie, und sie wisse auch nichts über sie. An unterschiedlichen Stellen betont Sana'a, daß der Respekt des Umfeldes sehr wichtig im Islam sei. Ihr persönliches Leben sieht sie als von der gesellschaftlichen Tradition bestimmt, dabei müsse sie Einschränkungen in Kauf nehmen. Für Sana'a ist es vor allem wichtig, die Tradition zu bewahren und zu respektieren:

„Die Frau hat das Recht, Kleidung anzuziehen, die respektabel ist. Man muß das Umfeld respektieren.“ Sana'a

Sana'a sieht es auch als einen Makel an, daß sie das Kopftuch nicht trägt, denn für sie ist eine gute Muslimin diejenige, die den Islam voll praktiziert, die den Schleier trägt. Der Schleier verkörpert für sie ein Stadium des „Erwachsen-Seins“ des „Ernst-Seins“, dem sie sich jedoch selbst noch nicht stellen möchte:

„(..) Wenn ich den Schleier trage, dann darf ich keine Jeans tragen, weißt du? Und keine engen Hosen anziehen. Und dazu bin ich noch nicht bereit. (...) Ich habe eine Schwester, die den Schleier trägt. (...) Früher oder später wird der Tag kommen. Früher oder später werde ich ihn tragen. Weil ich noch nicht dazu bereit bin, werde ich ihn nicht tragen. Wenn ich ihn anziehe, dann muß ich ihn respektieren. (...) Hier in Marokko, wenn man den Schleier trägt, dann darf man nicht mit den Männern sprechen.“ Sana'a

Der Schleier bedeutet für Sana'a die vollständige Erfüllung von gesellschaftlichen Normen. Er ist ihr eine Last, die sie aber früher oder später auf sich nehmen will. Auch Fedwa denkt

¹⁷⁰ Dies ähnelt dem „religiös-konventionellen Traditionalismus“ bei Helsper. Er ist ein bewahrendes Muster von religiöser Identität, eine Fortschreibung der elterlichen Identität.

¹⁷¹ Das Gespräch mit Sana'a fand am 21. März statt. Ich sprach mit ihr auf Französisch und übersetzte die Transkription dann anschließend ins Deutsche.

ähnlich. Sie lehnt den Schleier aufgrund ihres Alters ab. Sie sagt, daß sie anstrebe, den Schleier später zu tragen. Sana'a beklagt, daß der Islam in ihrer eigenen Gesellschaft nicht richtig praktiziert werde. Sie sehe Schwächen in der marokkanischen Gesellschaft, aber sie wolle diese Gesellschaft nicht verändern, da man sich an diese Schwächen gewöhnt habe:

„Es wird sehr hart sein, den Islam hier anzuwenden. Weil wir uns jetzt an das Leben so gewöhnt haben. Sich an ein anderes Leben zu gewöhnen, ist schwierig. (..)“ Sana'a

Sana'a identifiziert sich mit der marokkanischen Gesellschaft. Sie spricht von ihrer Gesellschaft in der Wir-Form und findet, daß die Religionspraxis in Marokko ausreichend sei, um sich als Muslim zu fühlen:

„(..) Wir sind Muslime. Wir machen das Gebet, den Ramadan, aber das heißt nicht, daß wir keine Muslime sind, weil wir den Schleier nicht tragen. Den Schleier zu tragen ist, wie kann ich das sagen, wenn man den Schleier trägt, dann praktiziert man den Islam so wie es sein muß. Nichts fehlt.“ Sana'a

Auch ihrer Familie und der religiösen Sozialisation steht sie unkritisch gegenüber. Für sie ist es ganz normal, das zu befolgen, was ihr ihre Eltern beigebracht haben und sie bejaht auch den Religionsunterricht in der Schule:

„Wir machen das, was unsere Eltern machen. Sie beten, wir beten. Sie machen den Ramadan, wir machen den Ramadan. (..) Wir lesen Bücher und es gibt das Fernsehen. Und dann gibt es das, was man in der Grundschule und im Gymnasium lernt. Die Dinge werden nicht von selbst so wie sie sind.“ Sana'a

Ihre Beziehung zu Gott beschreibt Sana'a nicht als persönliche Beziehung, sondern als etwas normativ Festgelegtes. Ihre Beziehung zu Gott müsse so sein, wie es die Religion vorgibt:

„Meine Beziehung zu Gott muß so sein, wie der Koran es gesagt hat. Aber leider ist das nicht der Fall. Wir machen nicht alles. Wir machen das Gebet, den Ramadan, aber wir machen nicht alles. Um alles zu machen, muß man den Schleier tragen. Das ist es. Und streng sein. So muß unsere Beziehung zu Gott sein. Aber wir wünschen, daß sich das ändern wird.“ Sana'a

Sana'a sieht sich als Teil der marokkanischen Gesellschaft und als Teil ihrer Familie. Ihre religiöse Identität definiert sie über gesellschaftliche Konformität. Außerdem interessiert sie sich nicht für andere Religionen und es gibt bei ihr keinen Raum für Zweifel. Zufriedenheit schöpft sie aus einer konformen Lebensweise. Das Gespräch mit ihr dreht sich vor allem um den Schleier und um ihre Jeans. Ihre Jeans sind für sie ein Symbol der Freiheit und der Schleier ist ein Symbol der Ernsthaftigkeit. Sie will ihre Freiheit noch nicht aufgeben. In dem Gespräch mit Sana'a kommt zum ersten Mal eine pragmatische religiöse Identität zum Vorschein. Sana'a will den Islam nicht verstehen, sie beschränkt sich darauf, ihn möglichst gesellschaftskonform zu leben und dabei ihre kleinen Freiheiten auszunutzen.

4.3. Zusammenfassung

Fedwa und Sana'a haben sich mit der Gesellschaft, in der sie leben, arrangiert. Ihre religiöse Identität ist dabei von einem normenkonformen Verhalten geprägt. Ihre Eltern beschreiben sie als pflichtbewußte Muslime, die sich nach islamischen Regeln verhalten. Sana'a und Fedwa legen mir dar, was sie in der Familie und in der Schule über die Religion gelernt haben und welche Regeln man im Islam befolgen muß. Sie erzählen dabei wenig aus ihrem persönlichen Leben.

Die religiöse Identität von Sana'a und Fedwa ist durch die Übernahme von tradierten Werten geprägt. Bei näherem Hinsehen gibt es bei Fedwa und Sana'a sehr viele Ähnlichkeiten mit der religiösen Identität von Kenza und Siham. Bei Kenza und Siham fällt die stereotype, undurchdachte Ablehnung des „Westens“ auf, wogegen bei Sana'a und Fedwa eher ein stillschweigendes Arrangement mit dem „Westen“ stattfindet. Sie geben an, sich nicht wirklich für ihn zu interessieren, sie blenden alles andere, für ihre Stabilität unangenehme, aus. Für sie ist „der Westen“, das „Andere“ kein Feindbild, sondern er existiert in ihrem Denken nicht.¹⁷²

Fedwa und Sana'a sind nicht diejenigen, die politische Veränderungen vorantreiben wollen. Der Islam besteht für beide aus einem Glauben, und vor allem aus Regeln und Normen, die zu respektieren und fortzuführen sind, weil sie Stabilität versprechen.

5. Unterschiedliche Wege zum Islam

Mit Hilfe dieser ersten Porträts sollte gezeigt werden, daß die religiöse Identität der Studentinnen ganz unterschiedlich ist. Sie drückt sich darin aus, wie und wovon sie sich abgrenzen, beziehungsweise wie kritisch oder unkritisch sie ihrer gesellschaftlichen und familiären Lebenswelt gegenüberstehen. Entscheidend für die religiöse Identität ist dabei die Motivation für ein bestimmtes Verhalten.

¹⁷² Beide Gruppen, Kenza und Siham, sowie Fedwa und Sana'a, reagieren auf ihre Lebenswelt mit einem Rückzug. Entweder sie suchen sich ein Feindbild („der Westen“), das sie stereotyp ablehnen können, oder sie blenden alles „Andere“ aus ihrem Denken aus. Dieses Phänomen bezeichnet Helsper als „entmodernisierende Bewährungsformen“ (Werner Helsper, *Das 'postmoderne Selbst'*, 1997, S.186).

Ein wichtiger Unterschied ergibt sich aus der Abgrenzung von Gesellschaft und Familie. Karima, Raja, Saliha und Aischa grenzen sich von der marokkanischen Gesellschaft ab. Für sie ist diese Gesellschaft zu sehr auf das 'Äußerliche', auf Konventionen bedacht. Sie selbst wollen nicht nach konventionellem Verhalten beurteilt werden. Auch die religiöse Identität ihrer Familie hinterfragen sie und kritisieren sie teilweise. Ihre Eltern sind für sie nicht Vorbild, sondern Basis, auf der sie aufbauen und von der sie sich abgrenzen. Die Studentinnen dieser Gruppe betonen immer wieder ihren eigenständigen Weg zum Islam, der von Zweifeln und Entwicklungen getragen wird. Dabei beruht ihre Abgrenzung auf einer persönlichen Interpretation der islamischen Schriften, des Korans und des Hadith. Auch Khadija und Nadia grenzen sich sowohl von der eigenen Familie, als auch von ihrer Gesellschaft ab, sowie vom marokkanischen Staat und vom „Westen“. Dabei beruht ihre Abgrenzung auf einer politischen Basis. Sie fordern die Einrichtung eines islamischen Staates, in dem sie sich dann frei fühlen werden, weil die Rollen dort klar verteilt sind und weil es keine Vermischung von Tradition und Religion mehr gibt. Beide, Khadija und Nadia, beschäftigen sich im Studium und in ihrem Alltag verstärkt mit Religion und ihre Abgrenzung beruht auf einem vertieften Studium des Korans. Kenza und Siham dagegen wenden sich radikal von ihrem gesellschaftlichen Umfeld ab. Für sie ist die marokkanische Gesellschaft korrupt und gefährlich für ihre persönliche Beziehung zu Gott. Im Gespräch wird deutlich, daß sie die Beziehung zu Gott und zur Gruppe von Gleichgesinnten über ihre Familie setzen. Dabei schafft ihnen das Gemeinschaftsgefühl in der Gruppe und die ständige Präsenz Gottes eine neue Heimat, in der sie die marokkanische Gesellschaft und „den Westen“ stereotyp ablehnen. Ihr Weg zur religiösen Identität ist nicht der einer selbstbestimmten Abgrenzung, sondern er besteht aus einer radikalen Abkehr von ihrer Lebenswelt. Auch durch ihre extrem präzise Religionspraxis und ihre auffällig korrekte religiöse Kleidung grenzen sie sich vom Rest der Gesellschaft ab. Ihre religiöse Identität ist nicht nur aus der Ablehnung von Familie, Gesellschaft und des „Westens“, sondern umfassender durch eine Weltablehnung geprägt. Fedwa und Sana'a schließlich akzeptieren ihre Gesellschaft, ihre Familie und deren Konventionen. Sie verhalten sich möglichst gesellschaftskonform und versuchen, nichts zu verändern.

Ein weiteres Differenzierungsmerkmal in der Untersuchungsgruppe ergibt sich hinsichtlich der Frage nach gesellschaftlichem Wandel. Für Karima, Raja, Saliha und Aischa ist die Gesellschaft, in der sie leben, zu stark in Traditionen verhaftet. Sie wünschen sich eine Öffnung der Gesellschaft hin zu mehr individueller Freiheit und vor allem zu mehr Bewegungs- und Entscheidungsfreiheit für die Frau. Gesellschaftlicher Wandel muß dabei

zeitgenössische Lebensverhältnisse berücksichtigen. Khadija und Nadia kritisieren auch die gesellschaftliche Tradition, jedoch gleichzeitig die politische Herrschaft. Für sie bedeutet mehr Freiheit nicht individuelle Freiheit, sondern die Freiheit, die Religion in einem wirklich islamischen Staat zu leben. Dabei fordern auch sie gesellschaftlichen Wandel, jedoch ist ihre Vorstellung von Wandel eine Rückkehr zum 'wirklichen' Islam, zu den Wurzeln des Islams. Die dritte Gruppe, Kenza und Siham, ist grundsätzlich nicht interessiert an gesellschaftlichem Wandel. Sie wenden sich von der diesseitigen Gesellschaft ab und gesellschaftlicher Wandel ist nicht ihre Priorität. Die letzte Gruppe, Fedwa und Sana'a, sind für die Beibehaltung von Traditionen, um eine Stabilität in ihrer religiösen Identität zu gewährleisten.

Die Untersuchungsgruppe sollte durch diese Porträts so unterschiedlich wie möglich dargestellt werden. Dabei darf jedoch nicht vergessen werden, daß alle Studentinnen im Rahmen des Islams argumentieren. Sie haben lediglich ein unterschiedliches Verständnis davon, was Religion bedeutet. Es ist also wichtig, nicht das Verhalten der Studentinnen zu beobachten, sondern die Motivationen herauszufinden, die hinter diesem Verhalten stecken. Das drückt sich gut anhand des Kleidungsmodus aus:

Der Kleidungsmodus der Studentinnen ist kein Zeichen für eine bestimmte religiöse Identität. Obwohl Khadija und Nadia sowie auch Kenza und Siham einen Schleier tragen, ist ihre religiöse Identität völlig unterschiedlich. Khadija und Nadia wollen den Islam rational durchdringen und ihre Religion möglichst bewußt und widerspruchsfrei leben, Kenza und Siham dagegen wollen sich möglichst den göttlichen Gesetzen unterwerfen. Karima, Raja, Saliha und Aischa, sowie Fedwa und Sana'a sind alle nicht verschleiert und sie unterscheiden sich in ihrer religiösen Identität erheblich. Während Fedwa und Sana'a grundsätzlich den Schleier für erstrebenswert halten und möglichst gesellschaftskonform leben wollen, lehnen die anderen Studentinnen den Schleier ab. Sie sehen in ihm ein Zeichen der Unterdrückung der Frau. Für dasselbe Kleidungsverhalten gibt es also im religiösen Kontext unterschiedliche Motivationen.¹⁷³

¹⁷³ An dieser Stelle möchte ich einen Teil des Gesprächs mit Meriem erwähnen. Meriem ist ungefähr 30 Jahre alt, verheiratet und geschieden. Sie ist verschleiert und arbeitet gleichzeitig bei einer feministischen Organisation. Meriem erzählt mir, daß sie sehr enttäuscht war, als sie bemerkte, daß ihr Mann sie nur wegen ihres Schleiers geheiratet habe, da er dachte, daß alle Frauen mit Schleier gehorsam und keusch sind. Die Schleierfrage wird also nicht nur in Europa und Amerika im Zusammenhang mit dem Islam diskutiert, sondern sie hat durchaus auch Bedeutung in Marokko. Unterschiedliche Menschen verbinden unterschiedliche Geisteshaltungen und Motivationen mit dem Schleier. Dabei kommt es auch zwischen Marokkanern, vor allem zwischen Männern und Frauen, häufig zu Mißverständnissen.

Es ist weiterhin schwierig, die religiöse Identität der Studentinnen nach dem Modus der religiösen Praxis, hier vor allem nach der Gebetspraxis, einzuordnen. Zunächst muß klar werden, daß die Gebetspraxis bei den Studentinnen nichts mit einer rückständigen oder fortschrittlichen religiösen Identität zu tun hat.¹⁷⁴ In der Gruppe von Karima, Raja, Saliha und Aischa gibt es unterschiedliche Gebetsmodi, obwohl sich alle in ihrer religiösen Identität, dem religiösen Individualismus, ähneln. Alle vier Studentinnen machen mich immer wieder darauf aufmerksam, daß für sie nicht die Gebetspraxis an sich zählt, sondern die Motivation, der Glaube der dahinter steht. Diese Überzeugung äußert sich in einem unterschiedlichen Verhalten: Für Karima und Saliha ist das Gebet sehr wichtig, es ist, so wie Saliha sagt, so wie Essen und Schlafen. Dabei ist es gerade für Saliha sehr wichtig, die Gebetszeiten einzuhalten, um sich psychisch stabil zu fühlen. Raja dagegen ist eher eine okkasionelle Beterin. Sie macht das Gebet abends, wenn sie kann. Die Einhaltung der Gebetszeiten ist ihr nicht wichtig. Jedoch wird das Gebet von ihr als tägliches Gespräch mit Gott geschätzt, das Gebet gibt ihr ein Gefühl der Ruhe, der Leichtigkeit. Aischa betet nur, so sagt sie, wenn sie sich danach fühlt. Das Gebet ist für sie ein besonderer Moment der Besonnenheit. Diese unterschiedliche Religionspraxis in der Gruppe der religiösen Transformation deutet darauf hin, daß die Praxis des Gebets nicht die religiöse Identität eines Individuums erklären kann. Auch hier muß die Motivation herausgestellt werden, die hinter der Gebetspraxis steckt. Kenza und Siham beten aus einer anderen Motivation heraus als Karima, Raja, Saliha und Aischa. Für sie ist das Gebet gleichzeitig Selbstkontrolle, tägliche Abrechnung mit ihren Fehlern und gruppenkonformes Verhalten. Sie gehen zusammen mit ihren Freundinnen in die Moschee, und haben das Gefühl, gesehen zu werden, als gute Musliminnen erkannt zu werden. Nadia und Khadija wiederum beschreiben das Gebet als etwas Natürliches, was aus dem Glauben entspringt. Ihr Gebetsmodus ist sehr präzise, jedoch ist die Motivation für sie kein normen- oder gruppenkonformes Verhalten, sondern ein persönliches, gutes Verhältnis mit Gott, das nicht gestört werden soll. Fedwa und Sana'a dagegen legen als einzige in der Untersuchungsgruppe kaum Wert auf das Gebet. Für sie ist primär die Befolgung gesellschaftlicher religiöser Verhaltensnormen entscheidend und das Gebet ist eine Angelegenheit, die ihr persönliches Verhältnis zu Gott bestimmt, etwas, das gesellschaftlich nicht nachgeprüft werden kann.

¹⁷⁴ Meine Idee war nämlich zunächst, daß die Gebetspraxis etwas Rückschrittliches ist, so wie in meiner Gesellschaft der Kirchgang oder das Abendgebet eigentlich etwas von einem konservativen Verhalten hat. Ein 'moderner' Christ, so dachte ich, wie auch ein 'moderner' Muslim braucht diese Praxis nicht mehr, um an Gott zu glauben.

Es wird nach diesem ersten Teil der Analyse klar, daß es schwierig ist, die Studentinnen allein nach ihrem religiösen Verhalten oder nach ihrem Kleidungsmodus einzuordnen. Nur durch die Gespräche mit den Studentinnen konnten die Motivationen für ihr Verhalten durchleuchtet werden.

Zweiter Teil: Gemeinsamkeiten in der religiösen Identität

Die oben ausführlich dargestellten Unterschiede in der religiösen Identität der Studentinnen sollen nicht den Blick auf die Gemeinsamkeiten in der Untersuchungsgruppe verstellen.¹⁷⁵ Individuelle Ausformungen des Islams sind lediglich unterschiedliche religiöse Identitäten, die jedoch die Existenz dieser Religion nicht in Frage stellen. Mir fiel bei der Analyse der Gespräche auf, daß alle Studentinnen an der Religion festhalten. Sie sehen den Islam als ihr persönliches Referenzsystem an und glauben gleichzeitig auch, daß der Islam Regeln für das Zusammenleben in der modernen Gesellschaft beinhaltet. Auch Mounia Bennani-Chraïbi stellt in ihrer Untersuchung über Jugendliche in Marokko fest, daß der Islam als grundlegendes Wertesystem positiv bewertet wird, auch von jenen Personen, die ihn nicht oder nur wenig praktizieren. Die Argumente der Jugendlichen stammten, so Bennani-Chraïbi, nie aus einem anti-religiösen Zusammenhang.¹⁷⁶ Ähnliches wird durch meine Analyse deutlich. Es gibt Themen oder Motive, die in den Gesprächen immer wieder auftauchen und die konstitutiv für die religiöse Identität der Gesamtgruppe sind.

Beim Aufzeigen dieser Themen und Motive ist mir ein Zitat wichtig, das ich der Abhandlung voranstellen will. Hier wird ein Trend aufgezeigt, der meiner Meinung nach auch für einen großen Teil der von mir untersuchten Studentinnen zutrifft. Die Religion wird von ihnen neu geschaffen, sie wird von ihnen an ihre alltägliche Lebenswelt angepaßt und gewinnt dadurch ihre Stärke. Die Studentinnen leben Religion meist nicht nur aus einem konformen Befolgen von Traditionen, sondern sie interpretieren und kritisieren Religion. Dadurch gewinnt der Islam für das Leben der Studentinnen an neuer Aussagekraft:

¹⁷⁵ Siehe Joachim Matthes, Was ist anders an anderen Religionen?, 1993, S.16-30. Matthes betont in diesem Aufsatz, daß christlich sozialisierten Religionssoziologen oft der Blick für das kulturell Gemeinsame einer ihnen fremden Religion fehle.

¹⁷⁶ Mounia Bennani-Chraïbi, Soumis et rebelles- les jeunes au Maroc, Paris 1994, S.102

„Wenn noch vor 50 Jahren einige Islamkundler meinten, daß sich die muslimische Religion auflöse, so kann man heute eher über ihre neugewonnene Standfestigkeit und Vitalität erstaunt sein. Ein Prozeß der Neuinterpretation des Glaubenserwerbes für eine veränderte Gegenwart und Zukunft hat unwiderruflich begonnen, wobei es nicht darauf ankommt, ob die theologischen Ideen der sicherlich noch kleinen Gruppe von Reformtheologen von der Mehrheit der Moslems und dem religiösen Establishment halb oder ganz akzeptiert worden sind. Entscheidend ist, daß einige bekennende Moslems, die sich ihrem Glauben fest verpflichtet fühlen, eine solche Neuinterpretation in Angriff genommen haben und damit den Beweis erbringen, daß sie im Rahmen des Islams möglich ist.“¹⁷⁷

1. Der Glaube: die alltägliche Verwandlung

Allen Studentinnen der Untersuchungsgruppe ist gemeinsam, daß ihr gelebter Islam einen starken Glauben an Gott beinhaltet, der für sie automatisch Konsequenzen in der Alltagswelt hat. Der Glaube ist nicht nur abstrakt vorhanden, sondern er prägt das alltägliche Handeln, er betrifft das Leben. Dieser starke Glaube ist bei allen Studentinnen, unterschiedlich artikuliert, vorhanden. Karima beschreibt, daß sie ohne den Glauben an Gott nicht existieren würde. Für sie ist es alleine Gott, der das Leben lenkt und wenn ein Problem auftritt, dann weiß alleine Gott, warum und er wird das Problem auch lösen:

„Der Islam ist alles, ohne den Islam existiere ich nicht. Zum Beispiel, manchmal hast du Probleme, du bist gezwungen, Dinge zu tun, die du nicht machen willst, sehr schwierige Probleme und man denkt sogar daran, sich umzubringen. (...) Dann lehne ich mich zurück. Ich sage mir, daß Gott existiert und daß es gute und schlechte Zeiten gibt, ich weiß, daß sich das ändern wird. Warum? Weil es Gott ist, der mir erlaubt, die Augen zu öffnen, um die Welt zu sehen. (...) Gott hilft mir, Lösungen zu finden. Gott zwingt mich, etwas auszuhalten. Die Geduld wird von Gott belohnt. Jemand, der Geduld hat, der warten kann, der ist sehr gut für Gott.“ Karima

Auch Saliha beschreibt den Einfluß Gottes auf ihr Leben. Für sie sei Gott ständig anwesend, er beschütze sie, er heile ihre Krankheiten und alles, was sie besitze, käme von Gott. Gott sei für sie, so sagt sie, sehr konkret. Er zeige sich in der Schönheit der Dinge:

„Das kann man nicht mit Worten beschreiben. Gott ist der Schöpfer, Gott ist alles. Er versteht uns, er sieht uns, er hört uns, auch wenn wir mit uns selbst reden. Er heilt uns, wenn wir krank sind. Er hat uns alles gegeben, unseren Besitz und alles, was wir haben, haben wir dank ihm. (...) Der Glaube existiert, obwohl er auch abstrakt ist, weil du ihn nicht siehst, aber wenn du an Gott glaubst, dann denkst du nicht, daß er etwas Abstraktes ist. Im Gegenteil, er ist konkret. Zum Beispiel, wenn du die Schönheit von etwas betrachtest, dann ist es, als ob du Gott betrachten würdest. Du siehst Gott in

¹⁷⁷ Muhammad S. Abdullah, Islam in der Politik und in der modernen Gesellschaft, S.157 aus: Fitzgerald, M./Khoury, A. (Hrsg.), Islam und die westliche Welt - Mensch, Welt, Staat im Islam, Graz 1977, S.151-171

allem. So wird der Glaube konkret. Wir neigen dazu, die Göttlichkeit von Gott zu konkretisieren. Sie in allem zu konkretisieren, was schön ist. Zum Beispiel, wenn man einen Sonnenuntergang sieht, dann sagt man, das ist ein Werk Gottes.“ Saliha

Auch Siham beschreibt Gott an mehreren Stellen im Gespräch. Gott sei für sie wie ein Vater und er bestimme, wo das Leben des Menschen hinführe. Er habe das Leben gegeben und er nehme das Leben. Durch diesen starken Glauben werden Krisen für Siham erträglich:

„Gott hat dir ein Leben gegeben, daß du leben mußt. Du wirst es leben, von A bis Z. Mit allen guten Seiten, mit jedem Unglück, mit jedem Moment der Freude. Nichts entgeht dir. Du wirst es leben, von A bis Z. Wenn du daran denkst, dann brauchst du dir keine Sorgen zu machen, auch wenn du kein Geld mehr hast. Wenn du eine Krise hast, weil du dir sagst: Gott hat mir erlaubt bis jetzt zu leben und er wird mir erlauben, mein Leben weiterzuführen.“ Siham

Nie hat eine der von mir befragten Studentinnen an der Existenz Gottes direkt gezweifelt. Zweifel kommen lediglich an bestimmten Verhaltensregeln des Islams auf. Raja beschreibt, wie sie in ihrer Jugend an den Verboten des Islams wie der sexuellen Enthaltsamkeit und an der Religionspraxis gezweifelt habe. Später dann, so sagt sie, habe sie sich von der Richtigkeit dieser Verbote durch die Erfahrung überzeugt. Eine andere Gesprächspartnerin, Hind, beschreibt, wie sie zornig gegenüber Gott war und an seiner Gerechtigkeit gezweifelt hat, als ihre Großmutter starb. Er hatte ihr das Liebste genommen, was sie hatte, jedoch kehrte sie bald wieder zum Gebet und zu Gott zurück. Sie schämte sich für ihren Zorn gegenüber Gott.¹⁷⁸ Niemals berichtet mir jedoch eine Studentin, daß Gott nicht existiere. Dieses ist in ihrem Rahmen undenkbar.

Diese Beziehung zu Gott wird von allen Studentinnen in der ein oder anderen Weise im Gespräch mit Gott erneuert. Für alle Studentinnen ist das Gebet, das Sprechen mit Gott, sehr wichtig und Maßstab ihrer Beziehung zu Gott, Maßstab ihres Glaubens. Durch das Gebet wird der Glaube gestärkt und erneuert. Auch von den Studentinnen, die nicht beten, wird seine Bedeutung hervorgehoben. Fati hat ein schlechtes Gewissen, weil sie nicht regelmäßig betet. Aischa spricht davon, daß sie manchmal das Bedürfnis hat, zu beten, um zur Ruhe zu kommen, um sich mit Gott eins zu fühlen. Für Khadija, die fünfmal täglich betet, ist das Gebet wie eine Pause im Alltag, ein Moment, in dem sie sich besonders nah bei Gott fühlt. Sie beschreibt, daß sie unruhig ist, wenn sie nicht beten kann:

„Das Gebet ist ein Moment des Friedens und des Gleichgewichts. Den ganzen Tag über gibt es eine Verbindung zwischen dem Individuum und Gott. (...) Ich persönlich, wenn ich das Gebet nicht mache, das heißt, wenn ich in einem Seminar sitze und die Gebetszeit verstreicht, dann warte ich nur darauf, nach

Hause zu kommen, um zu beten. Das stört mich dann, weil mein Gleichgewicht durcheinander gerät.“ Khadija

Für Nadia ist das Gebet ein Moment der Besinnung, eine Pause, um geistige Kraft aufzunehmen, um Probleme auszuhalten:

„Beim Beten nimmt man geistige Kraft auf. Es ist etwas, das meine Seele durcheinanderbringt. Etwas, das bedeutet, daß du sehr nah bei Gott bist. Und wenn du sehr nah bei Gott bist, dann gibt das Kraft, um Probleme im Leben auszuhalten.“ Nadia

Karima beschreibt, daß sie sich schlecht fühlt, wenn sie nicht beten kann. Denn für sie ist das Gebet die einzige Möglichkeit, sich Gott anzunähern. Wenn sie ihre Regel habe, oder wenn sie Prüfungen habe, dann fühle sie sich nicht rein genug, um das Gebet zu machen, dann fühle sie sich nicht nah bei Gott:

„Zum Beispiel jetzt, wo ich meine Regel habe, da fühle ich mich nicht gut. Da fühle ich mich nicht nah. Das Gebet ist das einzige Mittel, um mich Gott anzunähern. Wenn ich studiere, oder wenn ich krank bin und ich nicht rein bin, um zu beten, dann fühle ich mich komisch. (..) Aber das sind banale Gedanken. Gott ist immer bei uns, zu allen Zeiten, an allen Orten. (..)“ Karima

Raja hat in ihrer Jugendzeit aufgehört zu beten und an der Religionspraxis gezweifelt. Später nahm sie die Gebetspraxis wieder auf. Raja betet einmal am Tag und auch nur, wenn sie kann. Dennoch ist ihr das Gebet sehr wichtig. Sie beschreibt es als einen Moment der Ruhe und Leichtigkeit:

„Meine Beziehung zu Gott ist sehr nah: Vor allem, wenn du betest, fühlst du, Gott ist bei dir, neben dir, mit dir. Du kannst direkt mit ihm sprechen, wenn du betest. Du kannst auch um etwas bitten. Also ich fühle mich sehr nah zu Gott. Ja, wenn ich bete, ist es immer so bei mir. Da fühlst Du Dich ein bißchen leicht. Dann ist dein Herz leicht, es gibt keine Schmerzen, es gibt keine Probleme. Es ist immer so bei mir. Beim Gebet fühle ich mich sehr gut und sehr wohl.“ Raja

Kenza beschreibt das Gebet als eine Garantie für moralisches Verhalten im Alltag. Sie betet fünfmal am Tag und für sie ist es sehr wichtig, die Gebetszeiten einzuhalten. Im Gebet kann sie sich ihre Fehler eingestehen und einen Neuanfang wagen. Die Nähe zu Gott, die sie im Gebet hat, schützt sie vor schlechten Taten im Alltag:

„Das Gebet erspart dir viele schlechte Dinge. Es ist wie ein Schutz. Du fühlst dich nahe bei Gott. So kannst Du keine Fehler machen. Du bist nah bei Gott. Wenn du nicht betest, dann kannst du dir bestimmte Sachen erlauben, wenn du betest, dann lehnt du sie ab.“ Kenza

¹⁷⁸ Das Gespräch mit Hind führte ich am 23. März halb auf Französisch und halb auf Deutsch. Ich nahm das Gespräch auf Tonband auf, es floß jedoch nicht in die Datenanalyse ein, da es nur eine knappe Stunde dauerte.

Die Beziehung zu Gott wird für die Studentinnen im Gebet täglich aktiv erneuert. Im Gebet fühlen sie sich besonders nah zu Gott. Das Gebet soll nichts Tradiertes sein, kein Automatismus, sondern etwas, wozu sich der Mensch bewußt entschließt. Die Studentinnen haben zum Großteil den Anspruch, ihren Glauben bewußt und aktiv zu leben und auch bewußt zu beten. Damit verlieren die jungen Frauen nie den Bezug zu Gott und sie erneuern täglich ihren Glauben.

Durch das Gebet nehmen die Studentinnen täglich einen Zustand der „Reinheit“ an. Auch die Frauen, die sonst keinen Schleier tragen, bedecken ihren Kopf beim Gebet. Auch der Ritus der Waschung (Ghusl) schafft einen Zustand der „Reinheit“. Saliha beschreibt den Ritus der Waschung als einen symbolischen Akt. Man wasche sich, um sich auf Gott vorzubereiten. Die Waschung hat für Saliha nichts mit wirklichem Schmutz zu tun. Auch ein Metzger, der völlig blutverschmiert sei, könne nach der rituellen Waschung das Gebet machen. Asma'a beschreibt das Gebet als Treffen mit Gott. Wie bei einem richtigen Rendez-Vous, bei dem man sich schön mache, wasche man sich, bevor man vor Gott trete.¹⁷⁹ Dieser Zustand der Reinheit ist entscheidend für die religiöse Identität der Studentinnen. Beim Gebet fühlt sich die Betende rein, frei von allen Fehlern. Es wird somit täglich die religiöse Identität der Studentinnen im Gebet erneuert. Es wird eine reine, saubere Person für das Gebet geschaffen. Außerhalb des Gebets dagegen macht das Individuum Fehler und verhält sich gegen islamische Regeln. Die Studentinnen leben somit also dauerhaft in zwei Stadien. Sie erneuern ihre religiöse Identität und ihre Reinheit täglich im aktiven Zwiegespräch mit Gott, dabei stellen sie sich und ihre Taten ständig selbst in Frage. Auch die Studentinnen, die nicht regelmäßig beten, beschreiben, daß sie sich häufig in alltäglichen Problemsituationen an Gott wenden.

Der Glaube an Gott, der durch das Gebet, ob fünfmal oder einmal am Tag oder von Zeit zu Zeit erneuert wird, ist der Schlüssel zur religiösen Identität der befragten Studentinnen. Während der Ramadan noch eher etwas gesellschaftlich und kulturell Vorgegebenes, eine starke Tradition ist¹⁸⁰, so ist das Gebet in seiner bewußten Form nicht gesellschaftlich erzwungen. In keinem Fall berichtet mir eine Studentin davon, daß sie zum Gebet gezwungen wird. Es ist vielmehr eine eigene Entscheidung, die die Studentinnen oft erst mit Eintritt in die Universität fällen.

¹⁷⁹ Asma'a ist 22 Jahre alt und studiert Wirtschaft im dritten Jahr, sie ist verheiratet und hat einen Sohn. Wir unterhielten uns 2 Stunden lang miteinander, wobei sie nicht wollte, daß ich das Gespräch auf Tonband aufnehme. Das Gespräch mit Asma'a ging leider nicht direkt in die Datenanalyse ein, da es zu schwierig war, ihre Äußerungen aus dem Gedächtnis zu rekonstruieren.

Das Gebet ist dabei ein Moment der Ruhe, der Gelassenheit, der Orientierung, ein Moment, in dem sie 'sein' können, wie sie sind. Denn vor Gott gibt es keine Geheimnisse, Gott können sie ihre Probleme anvertrauen, er ist gerecht und wird ihnen vergeben. Daher kommt die Stabilität dieser religiösen Identität, die so vielen Zweifeln standhalten kann.

2. Der persönliche Zugang zum Koran

Eine weitere Gemeinsamkeit in der Gesamtgruppe ist die starke Beziehung zum Koran. Immer wieder versichern mir die Studentinnen, daß die Vorschriften in Koran und Hadith nicht auf das Verhältnis zwischen dem Individuum und Gott beschränkt seien. Die Schriften gäben auch eine Anleitung für ein möglichst problemloses und gutes Leben in der Gemeinschaft. Der Koran ist für die Studentinnen ein allumfassendes Regelwerk, und für alle Regeln gibt es Gründe, alles im Koran ist logisch. Aischa beschreibt, daß es für Verbote im Islam immer einen Grund gibt:

„Ich bin einverstanden mit dem Islam. Für alles, was der Islam verboten hat, gibt es einen Grund. Warum hat er es verboten? Vielleicht weil das schlecht für die Gesundheit ist, oder etwas ähnliches. (..) Wenn der Islam etwas verboten hat, dann gibt es Gründe dafür. (..)“ Aischa

Sana'a beschreibt mir den Koran als ein logisches Werk. Aufgrund dieser Logik müsse der Mensch die Regeln des Korans respektieren:

„Der Koran, das sind Regeln, die der Islam gebracht hat, und man muß sie respektieren. Es gibt jede Menge logische Dinge. Er spricht von allem, der Koran spricht schon von der Medizin und von allem.“ Sana'a

Dabei habe der Koran, so erzählen mir viele Studentinnen, in seiner Weisheit und Logik die modernen Wissenschaften übertroffen. Dafür geben sie mir zahllose Beispiele, von denen ich hier nur wenige kurz nennen will: Leila erzählt mir, daß der Koran die Fahrt auf den Mond vorausgesehen hätte und dort beschrieben sei, wie es auf dem Mond aussieht. Fatima und andere Studentinnen, erzählen mir die Geschichte von Jean-Jacques Cousteau, einem französischen Unterwasserforscher, der zum Islam konvertiert ist. Dieser habe im Meer Süßwasser entdeckt und sei daraufhin zum Islam übergetreten. Denn im Koran wird darauf hingewiesen, daß es eine Stelle im Meer gibt, wo Salz- und Süßwasser aufeinandertreffen. Die Studentinnen erzählen diese Geschichten und andere, um mir die Gültigkeit des Korans an allen Orten und für alle Zeiten zu erklären.

¹⁸⁰ Siehe Mounia Bennani-Chraïbi, *Soumis et rebelles- les jeunes au Maroc*, 1994, S.101. Die Autorin beschreibt, daß die Mißachtung des Fastens im Ramadan die Person ins soziale Abseits drängt. Der Ramadan ist

Auch hat der Koran für einen Großteil der Studentinnen prophetische Kraft. Es gäbe auch bestimmte Dinge im Koran, die bis heute nicht verstanden würden, wie zum Beispiel die Buchstabenkombinationen am Anfang einiger Suren. Das wäre dann, so sagt mir Leila, für eine spätere Generation bestimmt. Ein Großteil der Studentinnen wollen mir die übernatürliche Kraft des Korans auf diese Weise nahe bringen. Der Koran ist für sie direktes Wort Gottes, und das Wort Gottes kann nur für alle Zeiten und an allen Orten gelten und die Weisheit an sich verkörpern.

Der Zugang zum Koran wird von den Studentinnen oft verklärt, der Koran wird zu einer absoluten Wahrheit. Das korrekte Festhalten an Regeln, die auf dem Koran beruhen, ist allen Studentinnen sehr wichtig. Aus diesem Grund entfachen sich Diskussionen über Detailfragen der Koraninterpretation. Der Text darf auf keinen Fall verändert oder 'verfälscht' werden. Denn nach allgemeiner Überzeugung kann kein Fehler in der Überlieferung des Korans aufgetreten sein. Außerdem steht es schon selbst im Koran, daß er vor Verfälschung geschützt ist. Raja, die hier die Meinung der Mehrheit der Studentinnen vertritt, sagt:

„Aber der Koran stimmt hundertprozentig. Weißt du, im Koran, da gibt es eine Stelle, die sagt: 'Der Koran ist geschützt.' Niemand kann den Koran verfälschen. Er ist geschützt von Gott. Allah hat den zehn Freunden von Mohammed die Energie gegeben, damit sie sich an alles erinnern. Damit sie nicht ein Wort vergessen. Es waren zehn und nicht einer. Einer wird vielleicht was vergessen, aber nicht zehn. Jeder hat ein Stück auswendig gelernt, und das hat man dann gesammelt.“ Raja

Auch die Geschichte seiner Entstehung übersteigt die menschliche Vernunft. Khadija beschäftigt sich mit der Frage, ob der Koran erschaffen wurde oder nicht. Der menschliche Geist ist ihrer Meinung nach zu beschränkt, um das zu begreifen:

„Es gibt Leute, die sagen, daß der Koran erschaffen wurde. Wurde der Koran erschaffen, oder ist er göttlich? Das Wort Gottes ist geschrieben. Wenn der Koran erschaffen ist, dann ist er ein Objekt. Der Koran ist von Gott erschaffen wie wir. Wurde der Koran schon mit der Erschaffung der Erde geschaffen oder ist er erst im Moment des Propheten gekommen? Ich schließe daraus, daß man keine Antwort darauf findet. Wir haben nicht die Fähigkeiten dazu. Unser Geist ist zu beschränkt.“ Khadija

Karima stellt die Entstehung des Korans als ein Wunder dar. Der Engel Gabriel habe Mohamed den Koran eingegeben und man könne das rational nicht begreifen. Die Annahme, daß man die Entstehung des Korans rational nicht erklären kann, findet sich bei allen Studentinnen wieder.

Die jungen Frauen haben eine ganz persönliche Beziehung zu dieser Schrift. Karima berichtet mir, daß sie ihre Regel habe und deshalb den Koran nicht berühren dürfe, weil sie nicht 'rein' sei. Ich dagegen durfte aus meiner deutschen Koranübersetzung durchaus vorlesen, da sie nicht auf die Idee kam, das diese etwas vergleichbares sei. Saliha berichtet mir davon, wie ein Zitieren von bestimmten Suren aus dem Koran Geister (jnun) vertreiben kann:

„Der Koran ist unsere Waffe, um gegen den Satan zu kämpfen. Zum Beispiel, wenn man nervös ist, dann ist das der beste Moment für den Satan, um uns zu erobern. Wenn man nervös ist, dann ist er mächtiger als wir. Man kann sich selbst weh tun oder anderen. (..) Wenn diese Person in dem Moment in der Lage ist, den Satan zu verfluchen und Gott zu preisen, dann verändert sich die Situation. (..) Und wenn ich nachts Angst habe, dann denke ich an die Geister, aber wenn ich den Koran lese, dann geht es besser, die Angst verfliegt.“
Saliha

Bei beiden übernimmt der Koran die Rolle des Fetisch, ihm werden heilige Kräfte zugeschrieben. Auch Geertz beobachtet in seiner Untersuchung der religiösen Identität in Marokko diese Phänomen des starken Bezugs auf den Koran und beschreibt einen jungen Mann, der sich im Flugzeug an einen Koran klammert, weil er sich dadurch schützende Kräfte verspricht. Geertz selbst nennt das die Fetischisierung des Korans.¹⁸¹

Die ganz persönliche Beziehung der Studentinnen zum Koran wird auch immer wieder in den Gesprächen betont. Für Kenza ist die Lektüre des Korans eine Erfahrung der Nähe zu Gott. Sie beschreibt, wie ihr die Tränen in die Augen steigen, wenn sie den Koran liest und das sie das Gefühl hat, zu fliegen:

„Also, weißt du, der Koran ist das Wort Gottes. Man muß Arabisch verstehen. Man muß Arabisch sprechen, um zu fühlen, was da drin ist. Weil manchmal, da kommen dir die Tränen. Du weinst, obwohl du nicht willst. Weil du dich Gott nah fühlst, es ist ein wundervolles Gefühl. (..) Als ob du fliegen würdest, weißt du. Es ist ein wundervolles Gefühl (..)“ Kenza

Raja beschreibt mir einen Moment der Ruhe, der Nähe zu Gott, der Erleichterung, wenn sie den Koran liest. Gleichzeitig führe für sie die Koranlektüre aber auch zu einem weiteren Verständnis des Islams :

„Wenn ich den Koran lese, dann habe ich immer das Gefühl, daß Gott mit mir spricht. Viele Sachen habe ich vielleicht vergessen, daran werde ich mich beim Lesen erinnern und manchmal findest du auch ein Argument, einen Grund für etwas. (..) Ich fühle mich immer wohl, wenn ich den Koran lese. Wenn ich ein Problem habe, dann höre ich nur „Koran“ und es geht schon oder ich lese den Koran, und es geht schon vorbei.“ Raja

¹⁸¹ Clifford Geertz, Religiöse Entwicklungen im Islam, 1988, S.167

Nadia beschreibt, daß sie beim Koranlesen auf viele neue Dinge stoße. Für sie ist der Koran Inbegriff des unendlichen, perfekten Wissens, der Koran gibt ihr im Alltag Hilfestellung:

„Wenn ich den Koran lese, dann fühle ich, daß er mich lehrt, wie ich mein Leben führen kann. Hier und im Jenseits. Es gibt viel Wissen im Koran. Weil er ein heiliges Buch ist, er besteht aus der Rede von Gott, und wann immer du ihn liest, entdeckst du etwas Neues, und das ist wirklich anziehend am Koran. Wann immer du ihn liest, entdeckst du etwas Neues, das du vorher nicht wußtest. Er ist von Gott. Und das Wissen im Koran ist sehr breit, es hat keine Begrenzung.“ Nadia

Wenn Fedwa den Koran liest, dann fühlt sie sich nah zu Gott, dann hört Gott ihr zu und er spricht zu ihr. Der Koran sei da, um sie auf den rechten Weg zurückzuführen, um sie zu ermahnen:

„Wenn ich den Koran lese, dann weiß ich, daß Gott da ist, daß er mir zuhört. Wenn man den Koran liest, dann muß man ihn zunächst verstehen. Gott sagt uns, wenn du etwas schlechtes machst, wirst du so und so bestraft. Wenn du lügst, dann wirst du so bestraft, wenn du etwas Gutes tust, dann wirst du belohnt. Du kommst ins Paradies. Das findet man im Koran.“ Fedwa

Diese Aussagen der Studentinnen deuten darauf hin, daß sie einerseits den Koran als höchste Instanz der Vernunft betrachten, daß ihr Zugang zum Koran jedoch oftmals ein persönlicher, irrationaler Zugang ist. Der Koran verscheucht für sie die Angst, der Koran hilft ihnen, ihre persönlichen Probleme zu lösen, der Koran ermahnt sie, auf dem rechten Weg zu bleiben. Das Lesen des Korans ist für sie wie ein Gebet. Eine bestimmte Form, sich Gott anzunähern.

Die persönliche Beziehung der Studentinnen zum Koran ist Teil der Individualisierung religiöser Identität. Der Koran ist für die Studentinnen nicht nur ein Mittel der Annäherung zu Gott, sondern auch, wie im folgenden Kapitel gezeigt werden wird, Mittel zur weiblichen Emanzipation.

3. Weibliche Emanzipation in Grenzen: Die körperliche Natur des Geschlechtes, die Rollenverteilung zwischen Mann und Frau, Sexualität und Keuschheit

Der Koran, so sehen es alle Studentinnen, hat der Frau bestimmte Rechte gegeben: Das Recht auf Studium und Arbeit, sowie das Recht, sich nach eigenem Willen zu verheiraten und auch das Recht auf Scheidung. Diese Rechte sind jedoch nur zum Teil in der marokkanischen Gesellschaft, aber auch nur zum Teil in der eigenen Familie verwirklicht. Bei seiner Offenbarung habe der Koran der Frau die Freiheit gebracht, und er tue es bis heute. Wenn sich die Gesellschaft wirklich an koranischen Prinzipien orientieren würde, so die Auffassung

der Studentinnen, dann gäbe es keine Unterdrückung der Frau. Der Koran wird dabei als Leitlinie für weibliche Forderungen begriffen:

Im Koran steht, die Frau muß gut behandelt werden, und die Frau spielt eine große Rolle, sagt man. Die Frau darf auch arbeiten und studieren. Khadija war Händlerin und Aischa war Lehrerin.“ Raja

Die weibliche Emanzipation wird dabei nicht unbedingt im heutigen Rahmen begriffen, sondern die Studentinnen gehen zurück zur Zeit der Offenbarung des Korans. Mit dem Koran habe Gott der Frau ihre Rechte gegeben:

„Der Islam hat die Frau verteidigt. Vor der Zeit des Islams hatte die Frau keine Rechte. Wenn es den Koran nicht gegeben hätte, dann wären die Rechte der Frau von der Gesellschaft vereinnahmt worden. Zum Beispiel, damals, wenn die Frau ein Mädchen geboren hatte, dann haben sie es lebendig begraben. (..) Wie hat man die Frau damals verstanden? Die Frau war ein Körper. Sie hatte keinen Wert in der Gesellschaft. (..) Als Gott gesehen hat, wie die Frau zu dieser Zeit lebte, da hat er ihr ihre Rechte zugesprochen.“ Karima

So hängen die Frauenrechte, die heute von den Studentinnen gefordert werden, eng mit der Zeit der Offenbarung des Islams und mit dem Inhalt des Korans zusammen. Die Studentinnen lehnen die Idee der Gleichheit von Mann und Frau ab. Die Frau könne, aufgrund physischer Unterschiede, nicht so wie er Mann sein. Dabei basiert ihre Argumentation einerseits auf dem Koran und andererseits auf Erzählungen von persönlichen Erfahrungen, die die Regeln im Koran bestätigen. Saliha stellt klar, daß die körperliche Ungleichheit zwischen Mann und Frau ein biologisches Faktum sei und daß sie so akzeptiert werden müsse, weil sie das auch aus ihrem eigenen Leben kenne:

„Obwohl die Frau viele Sachen machen kann wie der Mann, im Sport, in der körperlichen Arbeit, akzeptiere ich, daß die Frau schwach ist. Ich akzeptiere die Schwäche der Frau im körperlichen Bereich. (..) Ich bin einverstanden mit denen, die sagen, daß die Frau ein hohes kulturelles Niveau erreichen kann. Sie kann Ministerin sein, Politikerin sein, schwierige Entscheidungen treffen und all das. Sie kann Entscheidungen treffen, und sie kann eine ganze Nation verändern, aber ich akzeptiere die Schwäche der Frau. Weil ich das aus meinem eigenen Leben ableiten kann. (..) Körperlich ist der Mann stärker als die Frau.“ Saliha

Auch Karima hebt die auf dem Koran beruhende unterschiedliche Natur der beiden Geschlechter hervor. Der biologische Unterschied zwischen den Geschlechtern wirkt sich auf die Rollenverteilung zwischen Mann und Frau aus. Dieser Unterschied dürfe jedoch nicht, so Karima, zu einer Rechtsungleichheit zwischen Mann und Frau führen. Dabei argumentiert sie mit dem Koran:

„Der Koran sagt, daß die Frau wie der Mann leben kann, sie kann studieren, sie kann arbeiten. Aber in Grenzen. Die Frau kann den Mann nicht erreichen. Jeder hat seinen Charakter. Der Mann ist ein Mann und die Frau ist eine Frau. Zum

Beispiel kann die Frau nicht in den Minen arbeiten, die Frau kann keinen Krieg führen, wie also kann sie dieselben Rechte haben wie Männer? Die Frauenrechte, die ich verteidige, (...) sind das Recht auf ein Studium, das Recht auf Arbeit, das Recht auf Freiheit in Grenzen. Nicht außerhalb der Grenzen. Was sind die Rechte der Frau? Es ist nicht, eine Gleichheit zwischen Frau und Mann zu schaffen. Weil jeder von ihnen seinen eigenen Charakter hat. Die Frau hat ihre Verantwortung und der Mann auch. (...) Frau und Mann sind nicht gleich. Es gibt Grenzen. (...) Das ist sehr abstrakt, wirklich. Zum Beispiel ist die Frau feminin. Sie bleibt Mädchen, ich weiß nicht, wie ich dir das erklären soll. Du wirst mich nicht verstehen. Man braucht eine Rechtsgleichheit, der Mann sollte nicht mehr Rechte haben als die Frau. Zum Beispiel das Recht auf Scheidung für die Frau verteidige ich. (...) Im Koran gibt es eine Sure, die sagt, daß die Natur von Männern und Frauen unterschiedlich ist. (...) Präsidentin sein, Anwältin sein, Autos fahren, das sind Neuerungen, das sind die Rechte der Frauen. Ausgehen, studieren, die Welt sehen. Nicht so versteckt im Haus bleiben, aber rausgehen, um die Welt zu sehen." Karima

Ausgehend von dem biologischen Unterschied zwischen Mann und Frau, von der unterschiedlichen „Natur“ der Geschlechter wird die unterschiedliche Rolle von Mann und Frau in der Familie und in der Gesellschaft begründet. Beides, sowohl die weibliche und die männliche „Natur“, sowie die unterschiedliche Rolle von Mann und Frau, beruht dabei auf dem Koran und auf dem Hadith. Raja beschreibt mir die im Koran festgelegte Rollenverteilung zwischen Mann und Frau, die für sie bis heute gültig ist. Der Mann müsse außer Haus arbeiten, und die Frau, da sie körperlich schwächer sei, habe zwar das Recht außer Haus zu arbeiten, sie müsse es aber nicht. Dafür übernehme die Frau die Aufgabe der Kindererziehung:

„Bis heute muß der Mann arbeiten und die Frau kann zu Hause bleiben, oder sie kann arbeiten. Aber wenn die Frau arbeitet, dann verdient sie nicht mehr als der Mann. Weil der Mann drei Jobs gleichzeitig machen kann, aber die Frau ist sensibler, körperlich ist die Frau nicht dazu gemacht, um viel zu arbeiten. Sie ist zerbrechlich.(...) Das die Frau arbeiten darf, das steht im Koran. Die Frau darf auch studieren, sie muß studieren. Sie erzieht die Kinder, deshalb muß sie gebildet sein. Das steht auch im Koran.“ Raja

Auch Nadia legt großen Wert auf die durch den Koran festgelegte Rollenverteilung, denn nur durch ein striktes Festhalten an den Rollen könne eine islamische Gesellschaft entstehen, in der Männer und Frauen ihren Platz hätten. Dabei müsse jedes Geschlecht seine Rechte und Pflichten kennen:

„Woraus besteht die Menschheit? Aus Männern und Frauen. (...) Jeder sollte wissen, was seine Pflichten und was seine Rechte sind. Das ist der Rahmen, in dem ich über Männer- und Frauenrechte im Islam spreche. Jeder hat seinen eigenen Charakter. Ich glaube, daß Männer und Frauen nicht in allem gleich sein können. Weil jeder seinen eigenen Charakter hat, und wenn wir Gleichheit fordern, dann sind wir unfair zu beiden, zu Frauen und zu Männern. (...) Ich glaube, daß der Mann die Pflicht hat, Verantwortung zu übernehmen, zu arbeiten, seine Kinder und seine Frau zufrieden zu stellen und sie mit allem

zu versorgen, was sie brauchen. Das ist die Pflicht des Mannes. (...) Auf der anderen Seite ist die Frau verantwortlich, ihre Kinder großzuziehen, weil sie diesen Sinn für Zärtlichkeit hat. (...) Das heißt nicht, daß Kinder-Aufziehen die einzige Pflicht von Frauen ist, aber es ist ihre Hauptpflicht. (...) Aber wir sollten sie nicht von der Integration in soziale und politische Angelegenheiten abhalten, sie hat das Recht, dies zu tun. Dennoch sollten wir daran denken, daß es die erste Pflicht der Frau ist, für ihre Familie zu sorgen.“ Nadia

Die Forderungen der Studentinnen bewegen sich im Rahmen des Korans, und sie sind alle der Meinung, daß der Koran die Rolle der Frau richtig bestimmt hat.

Jedoch sehen die Studentinnen die männliche Interpretation dieser Rollen in der marokkanischen Gesellschaft kritisch. Khadija spricht direkt von einer patriarchalen Mentalität in Marokko, die für sie nichts mit dem Islam zu tun hat:

„Bei uns gibt es eine patriarchale Mentalität. Sie akzeptieren keine Frauen in der Politik. Auch wenn es Gesetze von oben gibt, um die Position der Frau zu verstärken, ihre Mentalität akzeptiert die Frau trotzdem nicht.“ Khadija

Leila¹⁸² sagt, daß die Männer den Frauen in der marokkanischen Gesellschaft keinen Platz einräumten und daß sie damit gegen den Islam handelten:

„Die Frau muß arbeiten. Der Islam verbietet es nicht, daß die Frau arbeitet, Politik macht. Weißt du, hier in Marokko gibt es Frauen, die Richterinnen sind, der Islam ist nicht dagegen. Das ist nur, weil die Männer den Frauen keinen Platz einräumen. Der Islam hat nie gesagt, daß die Frau im Haus bleiben soll, im Gegenteil, der Islam ermutigt die Frau, zu arbeiten. Die Leute, die sagen, daß die Frau nicht arbeiten soll, die haben den Islam nicht verstanden.“ Leila

Eng verbunden mit der im Koran vorgeschriebenen Rollenverteilung zwischen Mann und Frau ist auch die Frage der Sexualität. Ebenso wie die unterschiedlichen Rollen von Mann und Frau regelt der Koran auch die Legalität von Sexualität. Sexualität außerhalb des Rahmens der legalen Ehe ist gegen den Koran und damit gegen Gottes Willen gerichtet. Daher sind viele der Studentinnen gegen Sexualität und gegen intimen Kontakt mit Männern außerhalb der Ehe. Nadia betont den legalen Rahmen, in dem sich die Sexualität bewegen muß. Dieser Rahmen ist sinnvoll, weil nur in ihm die Frau geschützt ist:

„Außerhalb der Ehe ist das im Islam verboten. Im legalen Rahmen der Ehe haben Frauen und Männer das Recht, ihre Sexualität zu praktizieren. Weil in der Ehe die Männer bestimmte Rechte haben und die Frauen Rechte haben. Sie hat den Brautpreis. Sie hat viele Rechte, aber wenn sie eine sexuelle Beziehung außerhalb der Ehe hat, dann hat sie keine Rechte.“ Nadia

¹⁸² Das Gespräch mit Leila führte ich am 26. Dezember 1999, jedoch dauerte es nur eine knappe Stunde, und ich nahm es nicht in die Porträts mit auf.

Auch Saliha ist für eine Begrenzung der Sexualität. Sexualität soll im legalen Rahmen der Ehe stattfinden, sonst gibt das Probleme für Männer und Frauen:

„Man kann das nicht verändern, weil es logisch ist. Im Islam sagt man, daß jede Beziehung zwischen Mann und Frau verboten ist. Außer die Ehe. Warum? Weil verbotene Beziehungen Kinder ohne Vater nach sich ziehen, ledige Mütter, solche Dinge, die viele Probleme hervorrufen. Probleme für die Frau in der Gesellschaft und mit ihren Eltern, wie soll sie das Kind ernähren, wenn sie nicht arbeitet? Das schafft auch dem Vater Probleme.“ Saliha

Auch Karima ist gegen außereheliche sexuelle Beziehungen und beruft sich dabei auf durch den Koran festgelegte Grenzen:

„Man sollte eine Frau und einen Mann nicht an einem einsamen Ort allein lassen. Es muß immer eine dritte Person geben, um Grenzen zwischen ihnen zu errichten. Zum Beispiel, wenn du dich mit einem Mann verheiraten willst, dann sollte es keine intime Beziehung vor der Ehe geben. Er kann mit deiner Familie sprechen, um dich kennenzulernen.“ Karima

Auf einer theoretischen Ebene sehen alle Studentinnen die außereheliche Sexualität als problematisch an. Teilweise haben sie Beziehungen zu Männern, jedoch spielen sie diese Beziehungen herunter. Fati sagt, daß sie Beziehungen mit Männern hat, aber sie sieht diese als eine Art Spiel an. Das 'Ernsthafte', so sagt Fati, das sei für die Ehe. Auch Hind beschreibt mir, daß sie zwar Beziehungen mit Männern hat, das sie dabei aber nicht zu weit geht. Sie versucht, so sagt sie, sich zu kontrollieren:

„Ich versuche nicht, Beziehungen zu Männern zu vermeiden, aber ich vermeide es, weiter zu gehen. Siehst du, ich vermeide es, weiter zu gehen. Manchmal bin ich ein menschliches Wesen, manchmal habe ich Schwächen. Ich habe Schwächen, aber ich versuche, mich so weit wie möglich zu kontrollieren. Verstehst du, was ich meine?“ Hind

Aischa ist prinzipiell gegen außereheliche Sexualbeziehungen, aber hat sie dennoch. Dabei erkennt sie selbst das Paradoxe, das Irrationale an ihrem eigenen Verhalten:

„Es gibt außereheliche sexuelle Beziehungen in der marokkanischen Gesellschaft. Vor allem bei den Studenten gibt es das viel. (..) Das Problem ist, daß wir, die Jugendlichen, die Beziehungen haben (..) Die Gesellschaft akzeptiert das nicht. Man kann nicht mit den Eltern darüber sprechen. Das ist gar keine Frage, weil es verboten ist. (..) Es ist verboten. Wir glauben wirklich, daß es verboten ist, aber wir machen es. Das ist paradox, das ist widersprüchlich, aber so ist es. Das ist sogar ein bißchen irrational. Ich glaube, als der Islam das verboten hat, das ist weil es Gründe gibt. Das ist wegen der Folgen. Es gibt Krankheiten, es gibt alles. Es gibt Probleme.“ Aischa

Raja hat einen Freund, sie hat damit auch eine Art außerehelicher Sexualbeziehung, dennoch will sie unter keinen Umständen ihre Jungfräulichkeit verlieren. Ihre religiöse Ethik spricht dagegen. Für sie ist die Jungfräulichkeit ein Zeichen ihrer Integrität:

„Also für mich, ich habe ein Prinzip. Ich will Jungfrau bleiben. (...) Das ist unsere Gesellschaft. Ich habe bei meiner Mutter gelernt, Jungfrau zu bleiben. Da hast du mehr Respekt. Auch wenn ich immer ein Problem damit habe, da ich nicht mit einem Mann schlafen will. Ich habe immer ein Problem damit. Wenn ich einen Freund habe, dann geht das gut für ein zwei Monate und dann kommt der Moment, wo man miteinander schlafen will. Dann sage ich nein. Das akzeptiert er nicht.“ Raja

In den Gesprächen wird immer wieder eine Grenze thematisiert, die die Studentinnen an ihrer Jungfräulichkeit festmachen. Dabei spielt der religiöse Gedanke des Verbots der außerehelichen Sexualität eine Rolle, er scheint jedoch nicht dominierend zu sein. Diese Grenze beruht dabei, so argumentiert Dialmy, nicht so sehr auf dem Verhältnis zwischen Individuum und Gott, sondern sie besteht aufgrund der gesellschaftlichen Sanktion von außerehelicher Sexualität:

„La jeune fille a bien plus peur de la condamnation sociale que de la colère divine“¹⁸³

Dialmy vermutet, daß dies ein Rückzug der sexuellen Ethik aus dem Bereich des Religiösen ist. Meiner Ansicht nach ist es ein anderes Beispiel für die Diskrepanz von Theorie und Praxis, die in der Gruppe der Studentinnen schon bei der Gebetspraxis und beim Tragen des Schleiers aufgefallen ist. Sexualität wird von allen Studentinnen theoretisch negativ oder problematisch bewertet, wenn sie sich außerhalb des legalen Rahmens der Ehe bewegt. Das Verbot der außerehelichen Sexualbeziehungen ist im Koran sehr stark und keine der Studentinnen ist prinzipiell für eine Freiheit der Sexualität, denn dies würde ihrer religiösen Identität widersprechen. Damit würde nicht nur die persönliche religiöse Identität, sondern auch das ganze islamische System zusammenbrechen. In der Praxis jedoch erlauben sie sich „Ausnahmen“ und müssen dadurch die Theorie nicht in Frage stellen.

Fatima Mernissi beschreibt das Verbot außerehelicher Sexualität in Marokko als ungleich und schizophren. Sie kritisiert, daß für Frauen außereheliche Sexualität die Verstoßung aus der Gesellschaft bedeutet und das derselbe Akt bei Männern deren Ansehen in der Gesellschaft stärkt. Sie weist darauf hin, daß diese Regeln in der marokkanischen Gesellschaft so tief verwurzelt sind, das ein Eingeständnis zur kulturellen Selbstzerstörung führen würde:

„Aus der deflorierten Jungfrau wird eine gefallene Frau, der Mann dagegen erhebt sich aus den Niederungen solcher Treffen wie der Phönix aus der Asche: gereinigt, mit gestärkter Männlichkeit und erhöhtem Ansehen. Nach den Maßstäben der Psychopathologie muß das als Schizophrenie gelten: als ein

¹⁸³ Abdessamad Dialmy, *Sexualité et discours au Maroc*, Casablanca 1995, S.54

Widerspruch, der so extrem und umfassend ist, daß weder die einzelnen noch die Gesellschaft ihn sich eingestehen können, ohne sich selbst zu zerstören.“¹⁸⁴

Aus dem Verbot der außerehelichen Sexualität in Koran und Hadith folgt für die Studentinnen jedoch nicht nur die Problematik einer außerehelichen Sexualbeziehung, sondern auch die Definition ihrer Weiblichkeit über religiöse Kategorien. Weiblichkeit wird mit Keuschheit und Reinheit gleichgesetzt und so gilt es im alltäglichen Verhalten, diese Eigenschaften zu schützen.¹⁸⁵ Hind drückt diese Tatsache beispielhaft aus, wenn sie sagt, daß eine Frau ihren Körper „respektieren“ müsse, um von den anderen respektiert zu werden:

„Wenn die Frauen sich selbst respektieren, dann werden sich automatisch respektiert werden. (..) Wenn sie ihren Körper respektiert, wenn sie ihre Person respektiert, dann wird sie automatisch respektiert. Man wird gezwungen sein, sie zu respektieren. Aber die meisten Frauen sind nicht keusch.“ Hind

Auch Raja beschreibt das in einem anderen Zusammenhang. Sie glaubt, von den Männern geachtet zu werden, weil sie selbst ihre Jungfräulichkeit achtet:

„Wenn ich einen Freund habe, dann geht das gut für ein zwei Monate und dann kommt der Moment wo man miteinander schlafen will. Dann sage ich nein. Das akzeptiert er nicht. (..) Dann sagt er, ich bin ja so traditionell und das sieht gar nicht so aus, als ob ich traditionell wäre und wenn ich nicht mit einem Mann schlafen will, dann muß ich ein Kopftuch tragen. (..) Und dann, wenn ich denselben Freund später auf der Straße treffe, dann kommt er und grüßt mich ganz nett und dann sagt er: 'Willst du einen Kaffee mit mir trinken?'. Dann spricht er sehr respektvoll mit mir. Das sind die Marokkaner, obwohl sie ganz anders aussehen.“ Raja

Saliha schütze ihre Jungfräulichkeit, so sagt sie, für sich selbst, aufgrund ethischer Prinzipien, um ihre Keuschheit zu bewahren:

„Diese Idee, daß der erste Mann der Ehemann ist, das sagt die Tradition. Aber das gibt dem Mann zuviel Wichtigkeit. Wir bewahren die Jungfräulichkeit für uns selbst. Das gibt uns Keuschheit, das ist eine Mischung, das ist etwas Ethisches, verstehst du?“ Saliha

In allen Gesprächen mit den Studentinnen kommt zum Ausdruck, daß die auf dem Koran beruhenden geschlechtsspezifischen Rollen und Regeln so akzeptiert werden. Das Bild der reinen und keuschen Frau, daß der Koran vermittelt, dient den Studentinnen als theoretisches Vorbild oder Handlungsideal. Wenn sie sich auch in der Praxis nicht immer an dieses Ideal halten, so sind sie dennoch überzeugt von der Richtigkeit der Beschränkung der Sexualität auf die Ehe. Wenn sie auch im alltäglichen Leben Beziehungen zu Männern haben, dann stellen

¹⁸⁴ Fatima Mernissi, Jungfräulichkeit und Patriarchat - Grenzen der Tradition im Wandel der sozialen Räume, S. 72 f aus: (dies.), Die vergessene Macht - Frauen im Wandel der islamischen Welt, Berlin 1993, S. 67-83 (orig. 'Virginity and Patriarchy' in: Women's Studies International Forum, Pergamon Press, no.2/1982)

¹⁸⁵ Was dabei aus dem Koran stammt und was aus der Tradition erscheint entwirren die Studentinnen für sich selbst meistens nicht (außer Aischa).

sie es so dar, als wären diese keine tiefen oder echten Beziehungen, da sie ihre Jungfräulichkeit dabei bewahren.¹⁸⁶

4. Zusammenfassung

In diesem Teil der Datenanalyse sollten die Gemeinsamkeiten der religiösen Identität der Studentinnen zum Ausdruck kommen. Es wurde deutlich, daß die Studentinnen neben den unterschiedlichen religiösen Identitäten, die im ersten Teil der Analyse beschrieben wurden, auch Gemeinsamkeiten haben.

Die religiöse Identität der Studentinnen in Marokko zeichnet sich bei allen durch einen starken Glauben an Gott und an den Koran aus. Dieser Glaube hat direkte Konsequenzen für das Verhalten des Individuums im Alltag. Auch wenn sie sich häufig gegen den Glauben verhalten, wird der Glaube dadurch nicht in Frage gestellt. Dabei erscheint die Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis bei den Studentinnen als sehr groß. Konsequenzen des Glaubens für das alltägliche Verhalten werden von allen Studentinnen bejaht, jedoch schaffen sie sich in der Praxis „Ausnahmen“ und reden sich heraus, beziehungsweise sie definieren diese Handlungsvorschriften so, wie es ihnen in ihrem alltäglichen Leben praktikierbar erscheint.

Auch schöpfen alle Studentinnen ihre religiöse Identität aus dem Koran. Sie akzeptieren diese Schrift nicht einfach als nützliche Handlungsanleitung, sondern der Koran ist für sie das Wort Gottes. Er ist für sie heilig. Das erscheint mir als Nicht-Muslimin wie eine Verklärung, wie eine Fetischisierung eines Gegenstandes. Der Koran hat dabei für meine Gesprächspartnerinnen Lösungen auf allen Ebenen parat: von individuellen, menschlichen Problemen, bis zur Organisation des politischen Systems.

Auch definieren die Studentinnen ihre Weiblichkeit, ihre Rolle und Position als Frau und ihre Sexualität über den Koran. Sie benutzen ihn als Mittel zur Emanzipation von der gesellschaftlichen Tradition, in der sie sich benachteiligt fühlen. Dabei tritt keine der von mir interviewten Studentinnen aus dem Rahmen des Korans aus. Der Koran gilt für sie zu allen Zeiten und an allen Orten und er ist eine aktuelle Schrift, die auf zeitgenössische Probleme zwischen den Geschlechtern Antwort gibt. Nicht der Koran wird von einem Großteil der Studentinnen angegriffen, sondern die Tradition oder bestimmte Herrschaftsdiskurse, die Frauen benachteiligen. Dabei interpretieren sie den Koran für sich auf eine neue, weibliche Art und Weise.

¹⁸⁶ Diese Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis, zwischen Prinzip und Anwendung findet sich nicht nur in Bezug auf die Sexualethik, sondern auch in Bezug auf die Religionspraxis, hier vor allem beim Gebet. Alle Studentinnen sehen das Gebet als sehr wichtig an, jedoch beten einige nur unregelmäßig.

Auch Mohamed Chekroun stellt dar, daß die Bildung von Frauen und die Verstärkung zu einer neuen weiblichen Religiosität geführt hat, in der Frauen immer mehr traditionell männlich besetzte Rollen übernehmen. Chekroun beschreibt, daß es traditionell für den Mann wichtig war, zu beten, das gemeinsame Gebet in der Moschee mit den anderen Männern war ein Zeichen des Erwachsen-Werdens. Wenn nun auch Frauen regelmäßig beten und in die Moschee gehen, so verändert sich das traditionelle Rollenmodell schlagartig, in dem der Mann die „religiösen Aufgaben“ übernahm und in dem das Gebet für die Frau als nicht so wichtig galt. Auch, so beschreibt Chekroun, nehmen Frauen nicht nur bei der Religionspraxis die Rollen von Männern ein, sondern auch bei der Interpretation von Religion. Sobald Frauen den Koran kennen, so können sie ihn gegen eine patriarchale Religionsinterpretation verwenden.¹⁸⁷

Ergebnis dieses zweiten Teils der Analyse ist der Kern des Islams, das Glaubensbekenntnis. Die Studentinnen glauben an Gott, sie glauben daran, daß Mohammed sein Prophet ist und in der Konsequenz, daß der Koran Wort Gottes ist. Dieser Glaube hat vielfältige Konsequenzen für ihr Alltagsleben und stürzt sie oft in unlösbare Widersprüche.

V. Ergebnisse: Individualisierung von Religion

Durch die einzelnen Porträts der Studentinnen wird deutlich, daß es unterschiedliche religiöse Identitäten in der Untersuchungsgruppe gibt und daß sich ein großer Teil der Studentinnen von der gesellschaftlichen und der familiären religiösen Identität abgrenzt. Diese individuelle religiöse Identität läßt sich als Reaktion auf einen offiziellen und familiär-tradierten Diskurs erklären, der immer weniger mit der alltäglichen Lebenswelt der Studentinnen zu tun hat: Durch Politisierung und Institutionalisierung von Religion entstand ein offizieller religiöser Diskurs, der im alltäglichen Leben der Individuen, vor allem im Leben von Frauen Herrschaft installiert. Dabei ist dieser offizielle religiöse Diskurs ein politischer Diskurs, der durch Machterhaltung motiviert ist, so wie ich es im ersten Kapitel beschreiben habe. Der familiär-tradierte Diskurs dagegen zeichnet sich durch Vermischung von Tradition und Religion aus und konstituiert Herrschaft vor allem über eine Kontrolle der weiblichen Sexualität. Beide Diskurse installieren Herrschaftsbeziehungen auf der Legitimationsgrundlage des Islams. Durch gesellschaftliche Veränderungen haben sie jedoch immer mehr an Glaubwürdigkeit verloren.

¹⁸⁷ Mohamed Chekroun, *Jeux et enjeux culturels au Maroc*, 1990, S.131 f.

Die Diskrepanz zwischen den Diskursen und der alltäglichen Lebenswelt wird dabei immer größer und sie wird vor allem für die Generation meiner Gesprächspartnerinnen unüberwindbar: Während ihre Mütter meist Analphabetinnen sind und sich in die vorgegebenen Herrschaftsbeziehungen gefügt haben, ist das bei den Töchtern nicht mehr möglich. Bis auf wenige Ausnahmen sind die Studentinnen die erste Generation von Frauen in ihrer Familie, die zum Gymnasium gegangen sind und die studieren. Durch Schulbildung und die universitäre Ausbildung von Frauen und auch durch die Verstädterung der Gesellschaft hat sich die Rolle der Frau stark verändert. Frauen finden sich mehr und mehr in Büros, in öffentlichen und politischen Funktionen (wenn auch nur sehr vereinzelt) und in zivilgesellschaftlichen Organisationen. Frauen gehen einer Arbeit außer Haus nach, zeigen sich auf öffentlichen Plätzen, in Parks und Cafés. Damit ist die Rolle der Frau nicht mehr auf die Bewahrung ihres Haushaltes und die Erziehung der Kinder beschränkt. Die Diskrepanz zwischen offiziell und familiär-tradierten Diskursen und der Wirklichkeit im Alltag ist hier besonders deutlich. Der offizielle religiöse Diskurs bestimmt die Rolle der Frau wahlweise als keusche Jungfrau oder als eine vom Mann abhängige Ehefrau.¹⁸⁸ In der alltäglichen Wirklichkeit sind Frauen jedoch selbständig, sie arbeiten und verdienen Geld. Auch der familiär-tradierte religiöse Diskurs bestimmt die Rolle der Frau: Die Frau soll keusch sein und sich dem Willen ihrer Familie bei der Hochzeit fügen und sie ist dadurch oft starken Restriktionen ihrer Bewegungsfreiheit ausgesetzt.¹⁸⁹ Diese Maßnahmen werden mit dem Islam legitimiert. Die Studentinnen stellen vor allem diese Vermischung von Islam und familiär weitergegebener patriarchaler Tradition in Frage und thematisieren oder kritisieren zu große Übergriffe ihrer Familie in ihre persönliche Freiheit. Dabei benutzen sie die religiösen Schriften zur Abgrenzung von der Tradition. In Koran und der Hadith ist die Rolle der Frau und des Mannes für die jungen Frauen anders bestimmt als in der familiären Tradition.

Diese Diskrepanz zwischen Diskursen und alltäglicher Lebenswelt äußert sich in der Reaktion der Studentinnen. Oft leben sie in sich selbst einen Widerspruch, in dem sie die oben genannten Herrschaftsdiskurse theoretisch reproduzieren, sich aber nicht danach verhalten. Beispiele dafür gibt es genügend: Aischa sagt mir, daß außereheliche Beziehungen im Islam verboten sind, aber sie hat diese Beziehungen trotzdem. Fati sagt mir, daß sie eigentlich fünfmal am Tag beten müßte, aber tatsächlich betet sie nur im Winter, da sie im

¹⁸⁸ Im Strafgesetzbuch wird die Vergewaltigung einer Jungfrau doppelt so hoch bestraft wie eine 'normale' Vergewaltigung. Siehe: Fatema Mernissi, *Jungfräulichkeit und Patriarchat*, 1993, S.74.

Außer dem Strafgesetzbuch legt auch die Mudawana die Rolle der Frau fest. Die Frau braucht einen Vormund für die Heirat, sie erhält ein Brautgeld und kann vom Mann verstoßen werden - siehe Kapitel 1

¹⁸⁹ Einige Studentinnen dürfen nach Sonnenuntergang das Haus nicht verlassen oder dürfen nicht in Cafés gesehen werden. Raja und Aischa sind die einzigen, die sich auch abends in Cafés aufhalten

Sommer an den Strand gehen will. Beide Studentinnen artikulieren selbst ihr widersprüchliches Verhalten. Auch Mounia Bennani-Chraïbi stellt ähnliches bei der Untersuchung von Jugendlichen in Marokko fest. Die von ihr befragten Jugendlichen bezogen sich immer wieder auf einen religiösen Diskurs und verglichen ihr Verhalten mit diesem Diskurs, wenn sie auch gleichzeitig im alltäglichen Leben den Diskurs nicht praktisch verwirklichten.¹⁹⁰

Diese Diskrepanz zwischen den Diskursen und der alltäglichen Lebenswelt zeigt sich jedoch nicht nur in einem individualisierten religiösen Verhalten bei Beibehaltung des Diskurses, sondern sie zeigt sich auch direkt in dem Versuch, den Diskurs zu verändern, sich selbst Gedanken über die richtige Anwendung von Religion zu machen. Die Studentinnen entdecken durch das Studium der Schriften selbst die Diskrepanzen zwischen Schrift und Herrschaftsdiskursen und sie interpretieren die Schriften auf ihre weibliche Weise. Hierbei stellen sie das männliche Monopol auf die Interpretation der Schriften in Frage.¹⁹¹

Die Diskrepanz zwischen Diskursen und Alltag drückt sich in einer „diskreten, aber unausweichlichen Säkularisierung“¹⁹² aus. Tozy beschreibt, daß sich die gesellschaftliche Zeiteinheit von der religiösen Zeiteinheit ablöst, daß der heilige Raum sich vom weltlichen Raum trennt. Daraus folgt, daß religiöse Praxis aus dem Raum des natürlichen Erlebens heraustritt.¹⁹³

Die Trennung von gesellschaftlicher und religiöser Zeiteinheit drückt sich bei den Studentinnen unter anderem in einer personifizierten und stark intimen Beziehung zu Gott aus. Die Beziehung zu Gott wird von allen Studentinnen als aktive, real existierende Beziehung wahrgenommen, die über den gesellschaftlichen Diskursen steht. Die Studentinnen betonen immer wieder, daß nur Gott weiß, was richtig und was falsch ist. Gott entscheidet dabei über das menschliche Verhalten und keine weltliche Macht. Ein Beispiel dafür ist Karima: Sie sagt mir, daß nur Gott weiß, warum sie keinen Schleier trägt. Für Karima ist Gott letzte Instanz, nach der sie sich richtet. Dabei wird die traditionelle Auffassung von ihr abgewertet.¹⁹⁴

Auch die religiöse Praxis der Studentinnen individualisiert sich, sie unterwirft sich den Gesetzen einer neuen Zeit. Für meine Gesprächspartnerinnen ist die religiöse Praxis, hier vor allem das Gebet nichts unbewußtes mehr, sondern sie haben unterschiedliche Motivationen,

¹⁹⁰ Mounia Bennani-Chraïbi, *Soumis et rebelles*, 1994, S.101 f.

¹⁹¹ Mohamed Chekroun, *Jeux et enjeux culturels au Maroc*, 1990, S.131

¹⁹² Mohamed Tozy, *Monarchie et Islam politique au Maroc*, 1999, S.169

¹⁹³ Ebd.

¹⁹⁴ Auch Leïla Babès entdeckt diese starke Beziehung zu Gott bei Jugendlichen maghrebischen Ursprungs in Frankreich. Wenn diese Jugendlichen auch kaum ihre Religion studiert hatten und auch nicht praktizierten, so hielten sie an einer starken Beziehung zu Gott fest. Babès erklärt das allerdings als eine Reaktion auf das laizistische Umfeld in Frankreich. Aus: Leïla Babès, *L'islam positif*, Lille 1997

um zu beten. Das Gebet wird in der Gruppe der Studentinnen als etwas Natürliches wie Essen und Schlafen, als eine Selbstkontrolle, als ein Moment der Besinnung und Ruhe oder auch als eine Pflicht unterschiedlich erlebt und bewertet. Das Gebet tritt damit aus einem selbstverständlichen kulturellen Zusammenhang aus. Es ist nicht mehr, wie bei Geertz, die Bestätigung einer sinnhaften kosmologischen Ordnung¹⁹⁵, sondern eine individuelle Suche nach Sinn, die unterschiedlich motiviert ist.

Lediglich die islamische Ethik ist bei den Studentinnen tief im Unterbewußtsein verankert. Nur teilweise grenzen sie sich von der vorgegebenen Ethik theoretisch wie auch praktisch ab, da eine Abgrenzung der gesellschaftlichen Ausstoßung gleichkommen würde. Eine Frau, die offen zugibt, daß ihre Jungfräulichkeit, ihre Keuschheit für sie nichts bedeutet, wie das Aischa im Gespräch mit mir tut, positioniert sich damit weit außerhalb des denkbaren Rahmens. Sie verstößt gegen ein Tabu.¹⁹⁶ Trotzdem gibt es beispielsweise neue Einstellungen der Studentinnen zu ihrem Körper: Ein Teil meiner Gesprächspartnerinnen sieht das Zeigen des weiblichen Körpers in der Öffentlichkeit nicht als gegen die Keuschheit gerichtet an. Im Gegenteil: Für sie bedeutet es eine Freiheit, eine Reaktion gegen das Verhüllen des weiblichen Körpers.¹⁹⁷ Sie grenzen sich gegen einen patriarchalen Diskurs ab, der den Körper der Frau als Zeichen der männlichen Ehre definiert. Die Abgrenzung gegen die religiöse Identität in der Gesellschaft und in der Familie kann jedoch auch zu einer gegensätzlichen Reaktion führen: Einige Studentinnen tragen den Schleier und besonders weite Kleidung als Zeichen ihres neuen Verständnisses von Weiblichkeit. Sie wollen nicht durch ihren Körper beurteilt werden, sondern durch ihren Charakter und ihren Verstand. Es gibt also zwei Arten, mit dem körperfeindlichen ethischen Diskurs umzugehen.

Auch grenzen sich die Studentinnen vom offiziellen und familiär-tradierten religiösen Diskurs durch direkten Bezug auf den Koran ab. Der Koran wird dabei von vielen als etwas 'Heiliges' betrachtet oder teilweise wie ein Fetisch behandelt. Der Koran gibt direkten Hinweis auf die Unstimmigkeiten in den religiösen Diskursen und die Studentinnen rechtfertigen ihr Verhalten mit dem Koran. An dieser Stelle wird die Abgrenzung zu den Diskursen besonders deutlich, da die Studentinnen die Diskurse direkt mit dem Koran kritisieren.

Die Ergebnisse der Studie lassen auf einen Prozeß der Säkularisierung in Marokko schließen, der in der von mir untersuchten Gruppe der gebildeten jungen Frauen besonders zum Ausdruck kommt. Diese Säkularisierung kommt durch eine individuell empfundene

¹⁹⁵ Clifford Geertz, *Religion as a Cultural System*, 1973, S.90

¹⁹⁶ Die Jungfräulichkeit und die Keuschheit sind ein Tabu bei meinen Gesprächspartnerinnen, ich kann zwar mit ihnen theoretisch darüber sprechen, aber keine Studentin erzählt mir, keine Jungfrau mehr zu sein oder nicht keusch zu sein.

Diskrepanz zwischen offiziellen und familiär-tradierten Diskursen, eigenem Schriftstudium und alltäglicher Lebenswelt zustande. Die Studentinnen leben ihre religiöse Identität individuell und selbstbewußt und sind in der Lage, ihr Verhalten kohärent zu erklären. Widersprüche schließen sie dabei mit ein. Die hier beschriebene Säkularisierung ist keine Abkehr von Religion. Sie äußert sich lediglich in einer Vielfalt von religiösen Identitäten, in einer Individualisierung von Religion¹⁹⁸, die keine gesellschaftsübergreifende, kosmologische Sinnordnung mehr zuläßt. Die Sinnordnung bildet sich auf der Ebene des Individuums in einem Prozeß der Identitätssuche und Abgrenzung aus.

Eine Untersuchung der religiösen Identität von Studenten könnte diese Ergebnisse in einem anderen Licht beleuchten. Männliche Studierende grenzen sich nicht auf die gleiche Art und Weise von herrschenden Diskursen ab, da jene Diskurse ihnen eine privilegierte Position verschaffen. So stellt beispielsweise Mellakh fest, daß die Einstellung zum Schleier zwischen männlichen und weiblichen Schülern divergierte. Männliche Schüler argumentierten mit der religiösen Pflicht, den Schleier zu tragen, Schülerinnen dagegen sahen das Problem mehr auf der pragmatischen Ebene des Alltages. Für sie war es entscheidend, ob der Schleier im Alltag wirklich getragen werden kann, da sie sich damit persönlich auseinandersetzen mußten.¹⁹⁹

Rahma Bourquia stellt zum Beispiel fest, daß sich mehr männliche als weibliche Studierende positiv zu außerehelichem Geschlechtsverkehr äußerten. Sie begründet das damit, daß Frauen, die außerehelichen Geschlechtsverkehr haben, eher von einem Ehrverlust betroffen sind, als Männer.²⁰⁰ Diese Beispiele lassen vermuten, daß die religiöse Identität geschlechtsspezifisch unterschiedlich ist und das sie stark von der Reaktion auf die herrschenden Diskurse abhängt. Ein Vergleich zwischen der religiösen Identität von männlichen und weiblichen Studierenden wäre dabei zur Vervollständigung der Ergebnisse interessant. Auch ein Vergleich mit der religiösen Identität anderer gesellschaftlicher Alters - und Berufsgruppen verspräche viele neue Erkenntnisse.

Diese Studie der religiösen Identität von Studentinnen ist in ihrem begrenzten Rahmen zu betrachten, da sie sich auf eine ganz besondere Gruppe bezieht, die gesellschaftlichen Wandel stärker als andere Gruppen verkörpert: Die jungen Frauen sind bereits in eine Öffentlichkeit eingetreten, die traditionell von Männern dominiert ist. Der Eintritt von Frauen in die öffentliche Sphäre, vor allem aber auch die Artikulation ihrer Position in der Öffentlichkeit und die neue, weibliche Interpretation der religiösen Schriften wird Konsequenzen für die

¹⁹⁷ Dabei ist der Schleier nur eine Form der Verhüllung des weiblichen Körpers, auch wird in einem strengen und körperfeindlichen religiösen Diskurs verboten, daß Frauen enganliegende Kleidung tragen oder das sie sich am Strand im Badeanzug zeigen.

¹⁹⁸ Monika Wohlrab-Sahr (Hrsg.): *Biographie und Religion - zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt/Main 1995, S.17

¹⁹⁹ Kamal Mellakh, *Les lycéens et la socialisation au Maroc*, 1997, S. 177

gesamte Gesellschaft haben. Frauen engagieren sich mehr und mehr in der Politik, im Journalismus und in zivilgesellschaftlichen, besonders frauenrechtlichen Organisationen. Auch treten verstärkt Frauen in islamistische Organisationen ein, wo sie die herrschenden Diskurse kritisieren. Durch das verstärkte Engagement von Frauen wird ein neuer religiös begründeter Diskurs geschaffen, der sich kritisch zum Patriarchat äußert. Dabei werden Themen, die bisher nur von Männern in der Öffentlichkeit diskutiert wurden, umgewertet und Tabus angetastet. Durch beides wird ein neuer religiös begründeter Diskurs geschaffen, der sich kritisch zum Patriarchat äußert.

Die marokkanische Gesellschaft befindet sich in einer Umbruchsphase, deren Folgen nicht absehbar sind. Die Frage bleibt offen, ob sich die auf die jungen Frauen immer starrer wirkenden und für den Alltag unbedeutender werdenden offiziell-politischen und familiär-tradierten Herrschaftsdiskurse in der Zukunft verändern werden. Es ist jedoch wahrscheinlich, daß sich die Diskrepanz zwischen Diskursen und alltäglicher Lebenswelt noch weiter verschärft. Damit individualisiert sich die religiöse Identität weiter und sie wird abgekoppelt von diesen starren Diskursen, auf die zu reagieren sich nicht mehr lohnt. Religion verliert dabei immer mehr an kulturell sinnstiftendem Wert für eine kosmologische Ordnung²⁰¹. Sie wird zum individuellen System letzter Referenz, in dem das Individuum sich durch die Präsenz Gottes und die eigene Interpretation des Korans einen persönlichen Sinn schafft.

²⁰⁰ Rahma Bourquia, *Jeunesse estudiantine Marocaine*, 1995, S.109

²⁰¹ Clifford Geertz, *Religion as a Cultural System*, 1973, S.90

Literatur:

Wissenschaftliche Monographien und Aufsätze

Abderrazik, Ali: L'Islam et les fondements du pouvoir, Paris 1994 (orig. 1925)

Abdullah, Muhammad S.: Islam in der Politik und in der modernen Gesellschaft, aus: Khoury, A./ Fitzgerald, M. (Hrsg.): Islam und die westliche Welt - Mensch, Welt, Staat im Islam, Graz 1977, S.151-171

Ahmed, Akbar S.: Postmodernism and Islam - Predicament and Promise, New York 1992

Amin, Hussein: Le livre du musulman désemparé - Pour entrer dans le troisième millénaire, Paris 1992 (orig. Kairo 1983)

al-Ahnaf, Mohamed: Maroc - Le code du statut personnel, aus: Monde arabe: Maghreb-Machrek, Paris, no.145/1994, S.3-26

Babès, Leïla: L'Islam positif, Lille 1997

Belarbi, Aïcha (ed.): Femmes et Islam, Casablanca 1998

Bennani-Chraïbi, Mounia: Soumis et rebelles - les jeunes au Maroc, Paris 1994

Benradi-Khachani, Malika: Les nouvelles révisions du code de statut personnel - La permanence de la tradition juridique islamique malékite, aus: Aïcha Belarbi (ed.), Femmes et Islam, Casablanca 1998, S. 19-34

Berger, Peter L. (Hrsg.): Das Unbehagen in der Modernität, Frankfurt/Main 1987 (orig. New York 1973)

Bourdieu, Pierre: Genèse et structure du champ religieux, aus: Revue française de sociologie, Paris, no.12/1971, pp.295-334

Bourquia, Rahma (ed.): Jeunesse étudiante Marocaine- valeurs et stratégies, Rabat 1995

Bourquia, Rahma (ed.): In the Shadow of the Sultan - Culture, Power and Politics in Morocco, Cambridge 1999

Bucaille, Laetitia: L'engagement islamiste des femmes en Algérie, aus: Monde arabe: Maghreb-Machrek, Paris, no.144/1994, S.105-118

Chekroun, Mohamed: Jeux et enjeux culturels au Maroc, Rabat 1990

Chekroun, Mohamed: L'Islam dans les manuels scolaires, aus: Al Asas, Rabat, no. 89/1988, S.25-29 und no. 90/1988, S.37-40

Chekroun, Mohamed: Système d'enseignement et éducation religieuse au Maroc, aus: La recherche scientifique au service du développement. Actes de la troisième Rencontre Universitaire maroco-néerlandaise, Rabat 1992, S. 419-429

- Combs-Schilling, Eliane: Sacred Performances. Islam, Sexuality and Sacrifice, New York 1989
- Dialmy, Abdessamad: Sexualité et discours au Maroc, Casablanca 1995
- Durkheim, Emile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt/Main 1981 (orig. Paris 1912)
- al-Fasi, 'Alal: The Independance Movements in Arab North Africa, Washington 1954 (orig. Kairo 1948)
- Felk, Abdellatif: Idéal éthique et discours d'orthodoxie (dans l'enseignement marocain), aus: Bulletin Economique et Social du Maroc, Rabat, No.157/1986, S.171-178
- Filali-Ansary, Abdou: L'Islam - est-il hostile à la laïcité?, Casablanca 1999
- Fitzgerald, M./ Khoury, A. (Hrsg.): Islam und die westliche Welt - Mensch, Welt, Staat im Islam, Graz 1977
- Geertz, Clifford: Religion as a Cultural System, aus: (ders.) The Interpretation of Culture, New York 1973, S.87-125
- Geertz, Clifford: Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien, Frankfurt/Main 1988 (orig. Chicago 1968)
- Ghazi, Abdelhadi: D'hier à aujourd'hui: Le champ politique marocain, Casablanca 1998
- Guttandin, Friedhelm: Die Relevanz des hermeneutischen Verstehens für eine Soziologie des Fremden, aus: Jung, Thomas/Müller-Dohm, Stefan (Hrsg.), 'Wirklichkeit' im Deutungsprozeß - Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Frankfurt/Main 1993, S.458-481
- Helsper, Werner: Das 'postmoderne Selbst' - ein neuer Subjekt- und Jugendmythos? - Reflexionen anhand religiöser jugendlicher Orientierungen, aus: Keupp, Heiner (Hrsg.), Identitätsarbeit heute - Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung, Frankfurt/Main 1997, S.174-206
- Honer, Anne: Das Perspektivenproblem in der Sozialforschung - Bemerkungen zur lebensweltlichen Ethnographie, aus: Jung, Thomas/Müller-Dohm, Stefan (Hrsg.), 'Wirklichkeit' im Deutungsprozeß - Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Frankfurt/Main 1993, S.241-257
- Jung, Thomas/Müller-Dohm, Stefan (Hrsg.), 'Wirklichkeit' im Deutungsprozeß - Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Frankfurt/Main 1993
- Kerrou, Mohamed/ Kharoufi, Mostafa: Familles, valeurs et changements sociaux, S.29 aus: Monde arabe: Maghreb-Machrek, Paris, no.144/1994, S.26-39
- Keupp, Heiner: Grundzüge einer reflexiven Sozialpsychologie - Postmoderne Perspektiven, aus: ders. (Hrsg.), Zugänge zum Subjekt - Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie, Frankfurt/Main 1993, S.226-269

- Keupp, Heiner (Hrsg.): Identitätsarbeit heute - Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung, Frankfurt/Main 1997
- el-Khayat, Ghita: Le Maghreb des femmes, Casablanca 1992
- Khoury, Adel T./ Fitzgerald, M. (Hrsg.): Islam und die westliche Welt - Mensch, Welt, Staat im Islam, Graz 1977
- Kippenberg, Hans G. (Hrsg.): Magie - Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, Frankfurt/Main 1978
- Lamchichi, Abderrahim: Etat, légitimité religieuse et contestation islamique au Maroc, aus: Confluences méditerranées, Paris, no.12/1994, S.77-90
- Laurent, Eric: Hassan II. La Mémoire d'un Roi; Entretiens avec Eric Laurent, Paris 1993
- Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion, Frankfurt/Main 1991 (orig. New York 1967)
- Luckmann, Thomas/ Bergmann, Jörg R. (Hrsg.): Religion und Kultur, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Köln, Sonderheft 33/1993
- Luhmann, Niklas: Funktion der Religion, Frankfurt/Main 1972
- Lukes, Steven: Zur gesellschaftlichen Determiniertheit von Wahrheit, aus: Kippenberg, Hans G. (Hrsg.): Magie - Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, Frankfurt/Main 1978, S.235-258
- MacIntyre, Alasdair: Läßt sich das Verstehen von Religion mit religiösem Glauben vereinbaren?, aus: Kippenberg, Hans G. (Hrsg.): Magie - Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, Frankfurt/Main 1978, S.52-72
- Martin Muñoz, Gema: Islamistes et pourtant modernes, S.33-43 aus: Confluences Méditerranées, Paris, no.27/1998
- Matthes, Joachim: Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens, aus: Luckmann, Thomas/ Bergmann, Jörg R. (Hrsg.): Religion und Kultur, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33/1993, S.16-30
- Mead, George Herbert: Mind, Self and Society - From the Standpoint of a Social Behaviorist, Chicago 1934
- Mellakh, Kamal: Les lycéens et la socialisation au Maroc: Enquête auprès des élèves de Terminales de Rabat, Aix-Marseille 1997
- Mernissi, Fatima: Jungfräulichkeit und Patriarchat - Grenzen der Tradition im Wandel der sozialen Räume, aus: (dies.): Die vergessene Macht - Frauen im Wandel der islamischen Welt, Berlin 1993, S. 67-83 (orig. 'Virginity and Patriarchy' in: Women's Studies International Forum, Pergamon Press, no.2/1982)
- Minces, Juliette: Le Coran et les femmes, Paris 1996

- Msefer, Assia: Ecole, Sujets, Citoyens, Casablanca 1998
- Naame-Guessous, Soumaya: Au-delà de toute pudeur, Rabat 1997
- Nour, Inès/Imache, Djedjida: Algériennes entre islam et islamisme, Aix en Provence 1994
- Reuter, Bärbel: Gelebte Religion: Religiöse Praxis junger Islamistinnen in Kairo, Bamberg 1998
- Schütz, Alfred /Luckmann, Thomas: Strukturen der Lebenswelt, Band 1 und 2, Darmstadt 1975
- Tibi, Bassam: Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels, Frankfurt/Main 1985
- Tozy, Mohammed: Monarchie et Islam au Maroc, Paris 1999
- Waardenburg, Jacques (ed.): L'Islam, une religion?, Genève 1989
- Waardenburg, Jacques: Perspektiven der Religionswissenschaft, Genf 1993
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1980 (orig. 1921)
- Werner, Karin: Between Westernization and the Veil: Contemporary Lifestyles of Women in Cairo, Bielefeld 1997
- Wohlraab-Sahr, Monika (Hrsg.): Biographie und Religion - zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt/Main 1995
- Yassine, Abdesslam: Islamiser la modernité, Paris 1998
- Zakzouk, Mahmoud: Ein Islam und viele Interpretationen, aus: ders. (Hrsg.): Gesichter des Islams - 2.Orient-Tagung im Haus der Kulturen der Welt, Berlin 1991, S.23-48

Graue Literatur, Websites, Lexika und Zeitungen

- La Citadine, Casablanca, März 2000
- Communiqué de la Ligue des Ouléma du Maroc, Février 2000, aus:
<http://www.habous.gov.ma>
- Femmes du Maroc, Casablanca, no.49/2000
- La Gazette du Maroc, Casablanca, 15.3.2000
- Le Journal, Casablanca, 18.-24.März 2000
- Jeune Afrique, Paris, 14-20. Dezember 1999 und 21.-27. März 2000
- Kitab at-tarbia al-islamia: As-sana at-thalitha at-thanawia, Casablanca 1999

Le Matin, Rabat, 9.12.1999 und 26.12.1999 und 25.3.2000

Ministère de l'éducation nationale (Hrsg.): Instruction islamique, 1 ère année secondaire, S.10 und 3ème année secondaire S.71, Rabat 1983

Le monde diplomatique (deutsche Ausgabe), 14. Juli 2000

Moudawana - Code du statut personnel et des successions, Edition Franco-Arabe, Rabat 1999

The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, Oxford, 1995 (ed. John L. Esposito)

„Plan de l'intégration de la femme au développement“ aus dem marokkanischen Sozialministerium, französische Version, Kopie

Le Reporter, Casablanca, 9.12.1999

Temps du Maroc, Casablanca, 7. -13. Januar 2000 und 10.-16. März 2000

Yassine, Abdesslam: „Memorandum - à qui de droit?“, Dezember 1999,
aus: <http://www.yassine.net/lettres>

Wortliste:

(Die Erklärungen der Wörter stammen aus dem Wörterbuch von Hans Wehr, Arabisch-Deutsch, Beirut 1977.)

‘aid kabir	großes Opferfest am Ende des Ramadan
amir al-mu'min	Oberhaupt der Gläubigen, Titel des marokkanischen Königs
baraka	Segen

bay'a	Huldigung. Jährliches Ritual, bei dem die Herrschaft des marokkanischen Königs bestätigt wird.
din	Religion, kommt von dem Verb: sich zu etwas bekennen
dunya	irdische Welt
ghusl	große rituelle Waschung
hadith	Überlieferung der Aussprüche Mohameds
haj	die große Pilgerfahrt
hijab	Schleier, kommt von dem Verb: verhüllen, abschirmen
ijtihad	selbständige Entscheidung einer Rechtsfrage auf Grund der Interpretation der Quellen
jin	im Koran erwähntes Wesen, das helfend oder schädigend in das Leben der Menschen eingreift, Dämon
khutba	Predigt, kommt von dem Verb: eine Rede halten
madhab	Doktrin, Anschauung, Rechtsschule
mudawana	Gesetzessammlung
qadi	Richter
salafiya	politische Richtung innerhalb des Islam, die eine Rückkehr zu den schriftlichen Quellen fordert, siehe Fußnote 83 im Text
salat	das Gebet
saum	das Fasten
shahada	das muslimische Glaubensbekenntnis
shari'a	In Koran und Hadith festgehaltenes Gesetz
sharif	Blutsverwandter Mohameds, Titel des marokkanischen Königs
shura	Rat, Versammlung
sunna	im Hadith überlieferte Aussprüche und Lebensgewohnheiten des Propheten
'ulama'	Rechts- und Religionsgelehrte
'urf	Brauch, Gewohnheitsrecht
wali	Vormund
wizara al-habus	Ministerium für religiöse Stiftungen
zakat	Almosensteuer

Questionnaire

Renseignements de base

Prénom, âge, formation, nationalité, Lieu de naissance, participation dans des associations, des groupes ou des partis, éducation religieuse, frères et soeurs?

l'islam

- 1.Qu'est-ce que ca signifie pour toi l'Islam?
- 2.Le Coran, c'est quoi pour toi?
- 3.Quelle importance tu donnes à la Sunna?
- 4.Pourquoi es-tu musulmane?

orthodoxie, la croyance

- 5.Tu crois en dieu? Comment tu décrirait ta relation avec dieu?
- 6.Est-ce qu'il y a des lois islamiques?
- 7.Tu a jamais eu des doutes par rapport à l'Islam?
- 8.Quand est-ce que tu parles de la religion?
- 9.Quand et où est-ce que tu apprends qc sur la religion?

orthopraxie

- 10.Est-ce que tu fais la prière?
- 11.Qu'est-ce que tu sens pendant la prière?
- 12.Tu vas dans la mosquée?
- 13.Tu suis le Ramadan? Pourquoi?
- 14.Est-ce qu'il y a des interdits dans l'Islam? Pourquoi?
- 15.Qu'est-ce que c'est le bon comportement d'un muslim?
16. Est-ce que tu te sens une bonne musulmane?

environs familiales de la personne

- 17.Qu'est-ce qu'ils font tes parents?
- 18.Est-ce qu'il y a des différents points de vue par rapport à l'islam dans ta famille?
Lesquels?
- 19.Tes parents sont-ils religieux? Pourquoi? Est-ce qu'ils pratiquent la religion?
- 20.Est-ce qu'on parle beaucoup sur la religion dans ta famille?
- 21.Comment tes frères et soeurs voient la religion?

société et Islam

- 22. Devrait-il exister une séparation entre Islam et Etat? Pourquoi?
- 23. Comment est-ce que tu trouves l'éducation religieuse au Maroc?
- 24. La société marocaine, est-elle islamique?
- 25. Qui devrait décider sur les lois religieux?
- 26. Doit une société se baser sur des valeurs islamiques?

l'islam et la modernité

- 27. Est-ce qu'on peut interpréter le Coran?
- 28. Est-ce qu'il faut adapter le Coran dans les 'temps modernes'?

le rôle de la femme dans la religion

- 29. Qu'est-ce qu'il dit le Coran et la Sunna du rôle de la femme/de l'homme dans la société?
- 30. Est-ce qu'il y a des règles spéciales de comportement pour les femmes/les hommes?
- 31. Est-ce qu'il y a des codes vestimentaires pour la femme?
- 32. Pourquoi tu mets, tu ne mets pas la voile?
- 33. Est-ce qu'il y a des obligations pour la femme/ pour l'homme dans la société?
- 34. La femme, devrait-elle se protéger des regards des hommes?
- 35. Pourquoi est-ce qu'une femme hérite seulement la moitié de ce qu'hérite un homme?
- 36. Pourquoi est-ce que le témoignage d'une femme compte seulement la moitié de celle de l'homme?